مُصْطَفَى بَشِير الطَّرَابُلسِيّ

الكِتَابَاتُ المُعَاصِرَة عَنِ المَقَاصِدِ

إِلَى أَيْنَ ؟



دار الفتح
للدراسات والنشر

بيانات الإيداع في دائرة المكتبة الوطنية بالمملكة الأردنية الهاشمية

مصطفى بشير الطرابلسي

الكتابات المعاصرة عن المقاصد إلى أين؟ تأليف: مصطفى بشير الطرابلسي، عمان، دار الفتح للدراسات والنشر، ٢٠٢٣م.

٤٤٠ ص، قياس القطع : ١٧×٢٤ سم.

الواصفات: المقاصد الشرعية/ الأحكام الشرعية/ أصول الفقه/ الشريعة الإسلامية.

التصنيف العشري (ديوي) : ٢٦٤

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية : (٦٨٤٦/ ١٢/ ٢٠٢٣)

الرقم المعياري الدولي (ISBN) : ٩٧٨-٩٩٥٧-٢٣-٦٨٧-٨

9789957236878

الطَّبْعَةُ الأُولَى

١٤٤٥هـ = ٢٠٢٤م

دار الفتح للدراسات والنشر

أسسها سنة ١٤٢٠هـ = ٢٠٠٠م

د. إياد أحمد الغوج

رقم الهاتف : ٦٤ ٣٥ ٦٥١٦ ٦ (٠٠٩٦٢)

رقم الجوال : ٤٦٧ ٩٢٥ ٧٧٧ (٠٠٩٦٢)

ص.ب : ١٩١٦٣ عمّان ١١١٩٦ الأردن

البريد الإلكتروني : info@daralfath.com

الموقع الإلكتروني : www.daralfath.com

الكتابات المعاصرة

عن

المقاصد

إلى أين؟

تأليف
مصطفى بشير الطرابلسي

دار الفتح
للدراسات والنشر

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلِين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومَن دعا بدعوته واهتدى بهديه إلى يوم الدين.

وبعد،

فإن أحكام التكليف التي جاءت بها الشريعة الإسلامية منها ما ورد في نصوص قطعية الثبوت والدلالة، ومنها ـ وهو الغالب ـ ما يُعرَف بالاجتهاد الذي هو: بذل الوسع واستفراغ الجهد في طلب الظن بحكمٍ من الأحكام الشرعية.

هذا الاجتهاد كانت له أصوله العلمية، وآدابه المرعية، التي سار على ضوئها العلماء في استنباط الأحكام عَبْر القرون الماضية؛ منذ زمن استقرار المدارس الفقهية وإلى وقت قريب، عندما ظهرت دعوة في حقل العلوم الشرعية تدعو ـ بإلحاح ـ إلى ضرورة إعادة النظر في مناهج الاستنباط الموروثة، التي عُرفت في مصطلح علماء الشريعة باسم «أصول الفقه».

ولئن كانت هذه الدعوة إلى تجديد الأصول قد كثرت أصواتُها في العقود الماضية؛ فإن مسألة إحياء المقاصد كانت تُمثِّل الصوت الأعلى فيها، ومَن أراد التحقُّق من هذا الأمر فما عليه إلا أن يقوم بعمليةٍ إحصائية بسيطة لعدد المقالات والرسائل الجامعية والكتب المُؤلَّفة في هذا المجال؛ ليقفَ على كثرة ما كُتب وسُطِّر في هذا الجانب!

لقد اتجه دعاة مدرسة التجديد وأصحاب هذا المَنْحَى إلى التركيز على موضوع المقاصد؛ ظنًّا منهم أنه بابٌ جديد، لو فُتِح لتكشَّفت لهم أسرارٌ جديدة في مجال الأحكام الفقهية!

غيرَ أن مَن درس أصول الفقه وقرأ ما كُتب عن المقاصد في عصرِنا لا يجد فيما كُتب جديدًا، وإنْ حاوَل أصحاب تلك الكتابات أن يبدو كذلك، خاصةً تلك التي طرقت في جدار موضوع المقاصد محاولة ـ دون جدوى ـ أن تُوجِد فيه منفذًا يوصلها إلى أحكام جديدة، بدل تلك المُستقِرة المتعارف عليها بين المسلمين وعلمائهم!

وقد سَرَت دعوة هؤلاء إلى كثير من الباحثين في حقل العلوم الشرعية، وخاصةً طلبة الدراسات العليا؛ فتوالى في السنوات الأخيرة صدور كثير من الرسائل الجامعية التي تتناول المقاصد، وكلها عبارة عن تكرار لِما يكتبه الآخَرون! وإذا كان هناك اختلاف بينها فإنما هو في أسلوب العرض من كاتِب إلى آخَر، غير أن أيًّا منهم لم يأت بجديد، وأنَّى لهم بالجديد في علم نَضِج واحترق[1]!

والذين يظنون أن الشاطبي رحمه الله قد كشف في «موافقاته» عن شيء فات مَن سبقوه مِن العلماء، هؤلاء لم يَسْبُروا مراد الشاطبي، كما لم يفهموا طبيعة منهج البحث والاستدلال الذي كشف قواعده وأصَّلها العلماء وحَرَّروها، بدءًا

(١) قد يقول البعض معترضًا: «إن علم الأصول نضج وما احترق» كما حكى الإمام الزركشي عن بعض العلماء في كتابه «المنثور في القواعد» (١: ١٣)، وجواب ذلك: أن الدليل على احتراق علم الأصول عدم قدرة أحد على الإتيان بقاعدة أصولية يمكن بواسطتها استنباط حكم شرعي واحد بعد كشف العلماء لقواعده وتحريرها، وهذا الأمر أحد الأغراض التي يسعى كتابنا هذا إلى إثباتها، ثم إن كلمة: «علم الأصول نضج وما احترق» قول حكاه بعض العلماء، كما قال الزركشي، وليس قاعدةً أصولية مُجمَعًا عليها حتى لا تجوز مخالفتها!

من أئمة الاجتهاد وانتهاءً بمَن جاء بعدَهم مِن الأصوليِّين!

ويمكن أن نلخص المشكلة التي يسعى هذا الكتاب إلى بيانها في الأسئلة التالية:

هل مقاصد الشريعة أمرٌ فات علماء الأمة المتقدِّمين ملاحظته، والشاطبيُّ أول الكاشفِين عن دورها في بناء الأحكام؟

وهل مراعاتها ستؤدي إلى أحكام جديدة في قضايا ومسائل قديمة حُكْمُها معروف ومستقر منذ عهود طويلة في تاريخ الفقه الإسلامي؟

إذا كانت الإجابة بـ«نعم» فهل يعني هذا أن «علم أصول الفقه» ـ وهو منهج استنباط الأحكام الشرعية، الذي سار على هَدْيه علماء الأمة طَوال العصور الماضية ـ كان قاصرًا وعاجزًا عن الوفاء بحاجة المُجتهِدين لمعرفة حكم الشارع فيما استجدَّ من القضايا والنوازل؟

وهل خَفِيَ هذا القصور والعجز طوال القرون الماضية، وظلت مسيرة الاجتهاد ماضيةً دون أن ينتبه أحد إلى هذا القصور؟

وكيف يستقيم ذلك مع تكفُّل الله سبحانه وتعالى بحفظ دينه، الذي منه حفظ أصوله؟ ومن ذلك حفظ منهج الاستنباط؛ باعتباره الوسيلة لإبقاء الشريعة حية من خلال عملية الاجتهاد لما يَجِدُّ من قضايا ونوازل؟

لأجل كل هذه التساؤلات كانت هذه الدراسة التي تهدف إلى:

أولًا: بيان سراب الدعوة إلى إحياء موضوع مقاصد الشريعة لمن يظن أنها بابٌ غابَ عن الأوَّلِين معرفتُه في عملية استنباط الأحكام الشرعية الجزئية من الأدلة الكلية، وبيان أن المُجتهِدين عَبْر القرون كانوا يراعون مقاصد الشارع، وإن كانوا يسمونها بغير اسمها، وإقامة البرهان الذي يجلي هذه الحقيقة العلمية من مسالكهم الاجتهادية.

ثانيًا: بيان حقيقة عدم إمكان إحداث أصول جديدة لاستنباط الأحكام الشرعية بدلًا من الأصول المعروفة، وأن عدم الإمكان هذا راجع إلى طبيعة منهج الاستنباط ذاته، وليس إلى أمرٍ خارج عنه، وأن هذا لا يُعَدُّ عيبًا فيه.

ثالثًا: إقامة الدليل العملي على صلاحية «علم أصول الفقه» المعروف على مواكبة مسيرة الاجتهاد، والوفاء بحاجة المُجتهدِين بصفتها أداةً لمعرفة حكم الشارع فيما يَجِدُّ من المسائل، إلى أن يرث الله تعالى الأرض ومَن عليها، تمامًا كقدرته على ذلك في الماضي القريب والبعيد.

وفي حدود اطلاعي لا أعرف أحدًا كتب في هذه المشكلة العلمية بالصورة التي بَيَّنْتُها، اللهمَّ إلا بعض الكتابات التي هي جزء من دراساتٍ جاءت مؤيدةً لموضوع الاهتمام بمقاصد الشريعة؛ ومِن ذلك ما سَطَره الدكتور نور الدين الخادمي في كتابه «الاجتهاد المقاصدي»، حيث نبَّه تنبيهًا مُقتضَبًا إلى خطورة التوسُّع في موضوع المقاصد بما يؤدي إلى التعدي على الأحكام الثابتة بإبطالها.

ويتألَّف الكتاب من مُقدِّمات مُمهِّدات، وأربعةِ أبواب، وخاتمةٍ.

شغل البابَ الأولَ مُلخَّصٌ لكتابِ المقاصد من «موافقات» الشاطبي، مع تحليلٍ لبعض مسائله والتعليق عليها، بوصفه المنطلق لمَن كتب عنها من المعاصِرين. فيما كان الباب الثاني تحليلًا لنماذج من الكتابات الوصفية المعاصرة عن المقاصد.

وتناول الباب الثالث بعض المؤلفات التي حاول أصحابها أن يأتوا بقواعد استنباطٍ جديدةٍ للأحكام الشرعية اعتمادًا على مقاصد الشريعة، كما ناقَش كتابات أحد دعاة الحداثة العرب عنها، مع بيان حَيْدته عن المنهج العلمي في معالجة المسائل التي تناولها بالبحث والدراسة حسبما قال.

أما الباب الرابع والأخير ففيه بيان أن علم الأصول علمٌ مِعْياري، وأن عِلْمًا هذه صفتُه لا تنتهي صلاحيته بالتقادم؛ وبناءً على ذلك لا يمكن اختراع منهج جديد لاستنباط الأحكام الشرعية وتنزيلها، وكل مَن يحاول ذلك فمآلُه إلى الاضطراب في التقرير والتناقض في النتائج.

بقي القول: إن قارئ الكتاب سيلاحظ تعرُّض مُؤلِّفه بالتحليل والتعليق لبعض الكتب التي تكلَّمت عن المقاصد، والرابط بين معظم مؤلفيها هو شهرتهم العلمية كالشاطبي، وابن عاشور، والدكتور ابن بيّه، أو شهرتهم الدعوية كالشيخ القرضاوي، والأستاذ علال الفاسي، والشيخ يوسف العالم، رحم الله الموتى منهم، ومتع الأحياء بالصحة والعافية، وأحسن ختامنا وختامهم.

وما أود قولَه أن الملاحظات على ما كتب هؤلاء الأفاضل لا عَلاقة لها بشخوصهم ونياتهم - فنحسبهم والله حسيبنا وحسيبهم - أنهم على خير، وأن الملاحظات والتعليقات إنما تتعلَّق بمسائل علمية تناولوها فيما كتبوا، ولَمّا كان من أغراض التأليف والكتابة التي ذكرها العلماء التنبيه إلى خطأ أو وَهْمٍ أو سهو صدر من مُصنِّف؛ فإن الملاحظات والتنبيهات لا تتعدى هذا الجانب، وما مِن كتاب إلا وفيه من النقص أو السهو والغلط ما فيه.. كَبُر ذلك أو صَغُر، وسبحان مَن استأثر بالكمال، وجعل كتابه لا يأتيه الباطل مِن بين يديه ولا مِن خلفه.

أسأل الله العظيم أن يجعل أقوالنا وأعمالنا خالصةً لوجهه الكريم، وأن يتجاوز عن سيئاتنا، ويغفر لنا ويرحمنا، وأن يُلْهِمنا الصواب في القول والعمل، وآخِر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

طرابلس الغرب
٢٠١٨/٠٣/٠٤م

مُصْطَفى بَشِير الطَّرَابُلسيّ

المقدمات الممهدات

وفيها:

أولًا: تعليل أحكام الباري سبحانه وتعالى.

ثانيًا: في بيان معنى المقاصد الشرعية.

ثالثًا: العلاقة بين المقصد والعلة والحكمة والمصلحة.

رابعًا: تاريخ المقاصد أم تاريخ المصالح؟

أولًا: تعليل أحكام البارئ سبحانه وتعالى

الأحكام التي جاءت بها النصوص الشرعية تشتمل على مصالح الخلق في العاجل والآجل، وعلى هذا اتفق علماء الفقه. قال الآمدي: «أئمة الفقه مُجمِعة أن أحكام الله تعالى لا تخلو من حكمة ومقصود»[1].

وقال القرطبي: «لا خلاف بين العقلاء أن شرائع الأنبياء قُصِد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية»[2].

وقرَّر الشاطبي: «أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا» وعدَّ ذلك من المُسلَّمات[3].

لكن كلمتهم تفرَّقت في تفسير تَضمُّن تلك الأحكام للمصالح: هل كان ذلك واجبًا على الخالق سبحانه وتعالى؟ أو هو تفضُّل منه وإحسان؟ وهل لنا البحث لمعرفة الحكمة والمصلحة مِن هذه الأحكام كي نعرف أسرارها، فنزدادَ بذلك إيمانًا؟ كما نستثمر أيضًا تلك العلل والحِكَم التي بُنِيت عليها الأحكام فنُلْحِق غير المنصوص بالمنصوص؟ أو أننا مأمورون بالإيمان أن حكم الله تعالى عَدْل وخير ومصلحة، وليس لنا إلا التسليم بذلك ابتداءً، دون البحث عن مكنون النصوص وأسرارها؛ لأننا في مقام العبودية، ومَن كان هذا حالَه فلا يسأل اللهَ سبحانه عما يفعل وهم يُسألون؟

---

(١) علي بن أبي علي الآمدي، «الإحكام في أصول الأحكام» (٣: ٤١١).

(٢) محمد بن أحمد القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن» (٢: ٦٤).

(٣) إبراهيم بن موسى الشاطبي، «الموافقات» (٢: ٦).

المقصود بالتعليل :

لا بُدَّ من التنبيه ابتداءً أن التعليل هنا لا يُقصَد به التعليل الذي تناوله علماء الكلام في مُصنَّفاتهم الكلامية، فذلك شأنٌ آخَر ليس من غرضنا الحديث عنه، وإنما المعنيُّ في هذا المقام: التعليل الذي تناوله علماء أصول الفقه في مصنفاتهم الأصولية؛ إذْ يمثل عماد القياس الذي هو الدليل الرابع من الأدلة الكلية في استنباط الأحكام الشرعية، كما يُقْصَد بالتعليل هنا المناسب المُرسَل؛ وهو ما شَهِدت النصوص الشرعية لجنسه ولم تشهد لعينه بالاعتبار. فالتعليل المقصود هو: نظر المستفيد في النص الشرعي لتحديد الوصف الذي أناط به الشارع الحُكْم، ومِن ثَمَّ إلحاق غير المنصوص بالمنصوص إذا شاركه في وصف الإناطة، سواءٌ كان الوصف مناسبًا مُعتبَرًا كما في حالة القياس، أو كان مناسبًا مُرسَلًا كما في حالة الاستصلاح.

ومقاصد الشريعة تدور حول هذه المعاني المشار إليها التي مُحصِّلتها جلبُ المصالح للخلق ودرء المفاسد عنهم في عاجلِهم وآجِلِهم، بصرف النظر عن اختلاف العلماء فيما يُقْبَل أو يُرْفَض من الأوصاف، كاختلافهم حول جواز التعليل بالحِكْمة التي هي المقصد الشرعي من الحُكْم، كما في المناسب المعتبر، أو تبايُنِهم في مقدار الأخذ بالاستصلاح والذرائع، وكلاهما يهدف إلى تحقيق مصالح المُكلَّفِين. وسيأتي مزيدٌ من البيان لهذه المعاني في الصفحات القادمة من هذه الرسالة.

الآراء في التعليل :

اختلف علماء الأصول في تعليل الأحكام الشرعية التي تضمنتها الأصول الثلاثة ـ الكتاب، والسنة، والإجماع ـ على أربعة أقوال:

القـــول الأول: أن الأصـــل تعليل الأحكام الواردة فـــي النصوص، ولكن بوصفٍ قام الدليل من بين ســـائر الأوصاف على أنه مُتعلِّق الحكم. وهذا قول عامة مُثْبِتي القياس، وهو منسوب إلى بعض الحنفية، كما نُسِب إلى الشافعي، وحُجّة هؤلاء:

١ـ لَمّا ثبت القول بالتعليل بالأدلة المُوجِبة للقياس، وصار التعليل أصلًا في النصوص، بَطَل التعليل بكل الأوصاف؛ لأن التعليل شُرِع لتعدية الحكم إلى غير المنصوص عليه، وللحَجْر ـ أي لمَنْع ـ تعدية العلة في غير موضع الحُكْم؛ حيث جوَّز الشافعي التعليل بها.

٢ـ أن التعليل بجميع الأوصاف يسد باب القياس؛ لأن ما يُوجَد فيه جميع الأوصـــاف يكون فردًا من جنـــس المنصوص عليه، فيكون الحكـــم ثابتًا فيه بالنـــص، لا بالقياس، فيكون التعليل حينئـــذ قاصرًا، وهو خلاف ما اتفق عليه القائلون بالقياس.

٣ـ بمـــا أنه لا يمكن التعليل بجميع الأوصـــاف إذن يجب التعليل بواحد منها، وهذا الواحد مجهول، والتعليل بالمجهول باطل، فلا بد من دليل لتعيين وصف من سائر الأوصاف للتعليل.

٤ـ أن سبب التعليل بوصف واحد مع إمكان التعليل بوصفين وأكثر: هو أن الواحد مُتيقَّن بعد سقوط التعليل بالجميع، وذلك كوقت الصلاة، فإنه لَمّا تعذر سببية الجميع، جُعِل الجزء الأدنى سببًا لتَيقُّنه.

٥ـ إذا كان الأصل واحدًا واســـتَخْرَج منـــه كل مجتهد وصفًا يرى أنه علة الحكـــم؛ كان الأصل معلولًا باتفاقهم، ومِن ثَـــمَّ لا حاجة إلى نص أو إجماع لإثبات كونه معلولًا.

القول الثاني: أن الأصل في النصوص الشرعية التعليل، وأن التعليل يجوز بكل وصف يصلح لإضافة الحكم إليه إلا لمانع، ودليل ذلك:

١ـ أن الأدلة قامت على حُجِّية القياس، وعماد القياس معرفة الوصف الذي صلح علة من النص، والأدلة لم تميز بين النصوص؛ لذا كان جواز التعليل هو الأصل في كل نص.

٢ـ بما أنه لا يمكن التعليل بكل الأوصاف؛ لأنه يؤدي إلى سد باب القياس، كما لا يمكن التعليل بواحد منها للجهالة، ولبطلان ترجيح الشيء بدون مُرجِّح؛ لذا أصبح كلُّ وصفٍ صالحًا للتعليل إلا لمانع: كتعارض الأوصاف، أو يخالف نصًّا أو إجماعًا.

مثال ذلك: أن الحديث حُجّة، ولا يثبت إلا بنقل الرواة، واجتماع الرواة على رواية كل حديث مُتعذِّر؛ لذا فرواية كل عدل حجة، ولا تُتْرَك إلا بمانع: كمخالفته لدليل قطعي، أو ظهور فسقه، وتعليل النص مثل ذلك.

القول الثالث: أن الأصل في الأحكام التعليل، إلا ما قام الدليل على منع تعليله؛ كالعبادات والعقوبات المُقدَّرة. وهذا مذهب بعض الحنفية، وعدَّه بعضهم مذهب الحنفية بإطلاق.

ولا بد قبل الشروع في التعليل وتمييز الوصف المُؤثِّر من إقامة الدليل على أن النص الذي نريد استخراج العلة منه معلول.

كما لا بُدَّ لجواز التعليل من دليل يُميِّز الوصف المُؤثِّر من سائر الأوصاف؛ لأن كون الأصل في النصوص التعليل يصلح للدفع، لا للإلزام، وهذا مذهب بعض الحنفية، وبعضهم عدَّه مذهب الحنفية بإطلاق[(١)].

---

(١) إبراهيم بن موسى الشاطبي، «الموافقات» (٣: ٤٣٢-٤٣٥).

القول الرابع: أن الأحكام الشرعية غير معلولة في الأصل، إلا التي قام الدليل من نصٍّ أو إجماع على تعليلها، فهذه فقط يقال: إنها مُعلَّلة[1].

ويُعَد النظّـام أول المُنكِرين للتعليل بإنكاره للقيـاس[2]، كما حَمَل لواءَ هذا الإنكار داوُد بن خلف مؤسِّس المذهب الظاهري، ثم ابن حَزْم الأندلسي الذي ناقَش المسـألة في رسالته «ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل» التي يُظْهِر عنوانُها إبطالَه لكل أشكال الاجتهاد بالرأي!

واحتج المُنكِرون للتعليل بأدلةٍ نقلية وعقلية. أما النقلية فقد أتى بخُلاصتها ابن حزم في كتابه سالِف الذِّكْر، وتكاد أدلته تكون هي ذاتها أدلة النظّام[3]؛ لذا فالرد عليها رد على أدلة هذا الأخير. لقد قرَّر ابن حزم: أن «القول بالعلل التي يقول بها حُذّاق القياسيين عند أنفسهم، ولا يَرَون القياس جائزًا إلا عليها، باليقين ضرورة نعلم أنه لم يقل قط بها أحد من الصحابة بوجه من الوجوه، ولا أحد من التابِعين، ولا أحد من تابعي التابعِين، وإنما هو أمر حَدَث في أصحاب الشافعي، واتَّبَعهم عليه أصحاب أبي حنيفة، ثم تلاهم فيه أصحاب مالك»[4].

ويرى ابن حَزْم أن الإنكار ليـس موجهًا للعلل المنصوصة، وإنما للعلل المُسـتنبَطة؛ لأن في ذلك تقوُّلًا على الله ورسـوله، كمـا أن المُعلِّلين أبطلوا التعليل وخالفوه في عِدّة مواضع، وضرب لذلك عدة أمثلة، منها:

---

(١) عبد العزيز بن أحمد البخاري، «كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي» (٣: ٤٣١).

(٢) يوسف بن عبد الله بن عبد البر، «جامع بيان العلم وفضله» (٢: ٧٧).

(٣) د. عمر مولود عبد الحميد، «حجية القياس في الفقه الإسلامي» (١٨٢-٢٢١).

(٤) علي بن أحمد بن حزم، «الإحكام في أصول الأحكام» (٧: ٤٢١-٤٢٢).

١ـ أن المالكية والشافعية لا يرون القِصاص للعبد من الحر، ولا للذِّمي من المسلم.

٢ـ كما يرون الحدَّ في القذف بالزنى، وأنْ لا حدَّ في القذف بالكفر.

٣ـ أن الشارع جعل الحد في سرقة عشرة دراهم، ولا حدَّ لمَن غَصَب مئة ألف.

كل ما سبق دليل عند ابن حزم على بطلان: «علّة أن الحدود للزجر، بل هي لا لِعلة، إنما وُضِعت عذابًا وكَفّارة»(١).

ثانيًا: أن حديث نقص الرُّطب إذا يبِس لا يصح الاحتجاج به مِن جهة جَهالة زيد أبي عَيّاش الذي تفرَّد به، ومِن جهة أن الجمهور مُخالِفون لهذه العلة:

فالحنفية يُجِيزون بيع الرُّطب بالتمر جُمْلةً، والشافعية يُجِيزون بيع التمر بالرطب في العَرَايا، والكل على جواز بيع التَّمْر الجديد بالبالي الناقص.

ثالثًا: أن التعليل بالبصر في حديث: «إنَّما جُعِلَ الإذْنُ مِن أجْلِ البَصَرِ» تعليلٌ صحيح؛ لأن النص صرَّح بذلك، وما علَّله الله ورسولُه حق، ولكن لم يَفْهَم منه أحد تحريم بيع رِطْل جَوْز برِطْلَيْ جوز إلى أجَلٍ؛ لأنه لا يجوز لأحدٍ تعدية حكم المنصوص على علته إلى غير المنصوص؛ لأنه «لا يمكن لأحد أن يعلم علة تحريم كذا أو تحليله أو إيجابه إلا بنص»(٢).

رابعًا: أن إبليس عصى الله تعالى بترك اتباع ظاهر أوامره، وعلَّل أوامره

(١) على بن أحمد بن حزم، «ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل» (ص٤٨).

(٢) «ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل» (ص٤٦-٤٩).

دون نص! فاستنبط علة لنهي الله لهما عن أكل الشجرة بقوله: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ [الأعراف: ١٩].

خامسًا: لم يقل صحابي قطُّ بالتعليل، فضلًا عن صحة نقل ذلك عنهم[١].

الأدلة العقلية لهذا المذهب:

١ـ أن الحكم قَبْل التعليل ثابت بصيغة النص بمُوجَب اللغة، أما المعنى الشرعي فلا يدل عليه النصُّ بواسطة اللغة؛ لذلك اختص به الفقهاء دون أهل اللغة، وبالتعليل يتغيَّر ذلك الحكم بانتقاله من الصيغة إلى المعنى؛ إذ لو لم ينتقل لَما أمكن تعديته، مثال ذلك: أن حكم النص في قوله عليه السلام: «الحِنْطةُ بالحِنْطةِ مِثْلٌ بمِثْلٍ، والفَضْلُ رِبًا» هو حرمةُ فضل الحِنْطة على الحِنْطة في البيع، وبالتعليل يصير حكمُه حرمة بيع المَكيل بالمَكيل من جنسه، سواءٌ كان حِنْطةً أو غيرَها.

٢ـ أن المعنى الشرعي مِن الصيغة بمنزلة المجاز مِن الحقيقة؛ إذ إن معرفة صيغة النص تَتوقَّف على السماع توقُّف معرفة الحقيقة عليه، ومعرفة المعنى الشرعي من النص لا تتوقف عليه كمعرفة المجاز، فكان الاشتغال بالتعليل تغييرًا لحكم النصِّ، وتركًا للحقيقة إلى المجاز، بل أبعد؛ لأن المجاز أحدُ نوعَيِ الكلام، والمعنى المستنبط ليس من أنواع النص، ولا من أنواع الكلام، وإذا كان كذلك كان الأصل هو العلم بصيغة النص دون معناه، فلا يجوز تركُ هذا الأصل وتغييره إلا بدليلٍ، كما لا يجوز ترك الحقيقة وتغيير معناها إلا بدليل، وذلك إشارة إلى المعنى أو إلى انتقال الحكم. والضمير في «فلا يترك» راجع إلى النص.

---

(١) «ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل» (ص٤٩).

٣ـ أنّ الأوصاف مُتعارِضة، بمعنى أن كل وصف من أوصاف النص يقتضي غيرَ ما يقتضيه الآخَر؛ فإن وصف الطُّعم في حديث «الربا» يقتضي حرمة بيع التفاحة بالتفاحتين، كما يقتضي إباحة بيع قَفِيز من الجِصِّ بقفيزين منه على خلاف ما يقتضيه القَدْر والجنس.

٤ـ أن التعليل يُوجِب انسداد باب القياس؛ لاقتضائه قصرَ الحكم على النص، وكذلك جعل كل وصف من الأوصاف علةً غيرُ ممكن؛ لإفضائه إلى التناقض؛ إذ التعليل بالقَدْر والجنس ـ وهو حكم النص ـ يُوجِب التعدية إلى الجنس كالحديد وغيره، والتعليل بالطعم والثَّمَنية يوجب قصر الحكم على المنصوص عليه، وهو الطعام في قوله عليه السلام: «لا تَبِيعُوا الطَّعامَ بالطَّعامِ، والذَّهَبَ والفِضَّةَ» في حديث الأشياء الستة. والتعدية وعدمها أمران متناقضان، فيكون التعليل المُؤدِّي إليه باطلًا.

ومعنى ذلك أنه بعدما تحقَّق التعارُض ولم يمكن التعليل بكل الأوصاف؛ فلا يمكن التعليل بواحد منها أيضًا؛ لأن كل وصف عيَّنه المُجتهِد للتعليل يحتمل أن يكون هو الموجب للحُكم أو لا، والمحتمل لا يكون حُجة؛ إذ الحجة لا تثبت بالاحتمال؛ لذا فالامتناع عن التعليل هو الأصل، إلا إذا قام دليل يرجح بعض الأوصاف، فحينئذ يجوز الاشتغال بالتعليل، فإن الترجيح بعد المعارضة إنما يثبت بالدليل؛ ولأن الحكم ظَهَر عَقِب كل الأوصاف التي اشتمل عليها النص، فالتعليل بالبعض تخصيصٌ، وهذا لا يثبت إلا بدليل(١).

والخلاصةُ: أن التعليل لا يجوز إلا فيما تثبت عِلَّته بنصٍّ أو إجماع.

---

(١) عبد العزيز البخاري، «كشف الأسرار» (٣: ٤٣٣).

مما سَبَق يتضح أن الأقوال: الأول، والثاني، والثالث مُتَّفِقة على القول بالتعليل وإن اختلفت في شروطه، وهي تُمثِّل رأي الجمهور القائِلين بالقياس. والملحوظ في أدلتهم التي ساقوها أنها في معظمها عقلية، غير أن لهم أيضًا أدلةً نقليةً نقضوا بها أدلة ابن حزم ومَن نحا نحوه مِن قبلُ كالنظّام، يقف على رأسها إجماع الصحابة، وفي هذا يقول العلاء البخاري: «دليل الاحتجاج بالقياس إجماع الصحابة، وقد عَلِمنا مِن تتبُّع أحوالِهم في مجرى اجتهاداتِهم أنهم كانوا يقيسون الفرع على الأصل عند ظنٍّ وجود ما يُظَنُّ أنه علة في الأصل في الفرع، من غير توقُّف على دليل يدل على كون الأصل مُعَلَّلًا، أو دليلٍ خاصٍّ على جواز القياس عليه، حتى قاس بعضهم قوله: أنتِ عليَّ حرام. على الطلاق، وبعضهم على الظِّهار، وبعضهم على اليمين، من غير أن يقوم دليل من نص أو إجماع على كون تلك الأصول مُعلَّلة، ولا على جواز القياس عليها، ولم ينكر بعضهم على بعض، ولم يرد عليه بأن ما ذكرت من الأصل غير متفق عليه، مما أدى إلى أن خلاف إجماعهم باطل»(١).

الإجماع على عدم تعليل العبادات:

قبل أن نمضي بعيدًا لا بد من تقرير أنّ العلماء مُجمِعون على عدم تعليل أحكامه تعالى الخاصة بالعبادات، وإنما الخلاف بينهم في تعليل أحكام العادات والمعاملات.

حتى في مسألة العبادات لا بدَّ من التنبيه إلى أن التعليل المنفيَّ عنها هو التعليل الذي يُقصَد به تحديد المستفيد لوصفٍ يغلب على ظنه أنه مناط الحكم،

---

(١) «كشف الأسرار» (٣: ٤٣٢-٤٣٣).

وهو التعليل من أجل القياس، ولا يُقْصَد نفي التعليل العامِّ الذي يُقصَد به استنباط الفوائد والحِكَم التي تترتب على شرع الحكم.

وهذه الحِكَم والفوائد منها ما هو منصوص عليه؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، ومنها المُستنبَطة؛ كفوائد الصيام البَدَنيّة المتمثلة في شفاء الأبدان من بعض الأمراض، والفوائد النفسية كتقوية عزيمة الإنسان، وإشاعة روح التكافل بين أفراد المجتمع، بإشعار الأغنياء بجوع الفقراء وحاجتهم، ما يحثهم على إعانتهم، إلى غير ذلك من الأمثلة.

ومما ينبغي التنبيه إليه أن القول باتفاق العلماء على عدم تعليل أحكام العبادات ليس على إطلاقه، فهناك من العبادات ما دَخَلها الاجتهاد بناءً على فَهْم العلة منها، غير أن هذا الاجتهاد ليس في ماهِيّة العبادة، وإنما في أمر مُتعلِّق بها؛ كزيادة الأذان الثالث لصلاة الجمعة، وكبناء المحاريب في المساجد لمعرفة القِبْلة، وكالزيادة على السبع مرات في الاستنجاء بالماء إذا لم تُنْقِ السابعة، وكذَهاب الحنفية وجمعٍ من المالكية إلى إجازة إخراج القيمة في الزكاة، مع أن الزكاة من العبادات، وهذه مبناها على التوقيف، إلا أن المجيزين قالوا: إنها ليست عبادة خالصة؛ إذ لها تعلُّق بحقوق الفقراء وسد خَلَّتهم، وما كان هذا شأنَه يُراعَى فيه الأوفق بحاجة الفقير، وسد الحاجة كما يتحقق بأعيانِ ما أوجَب الشارع فيها الزكاة، يتحقق كذلك بقيمتها.

وإذا استثنينا مسألة الزكاة، فالملحوظ أن أمثال هذه الاجتهادات جَرَت في وسائل تحقيق العبادة، وليس في ذاتها، فاستقبال القِبْلة شرطٌ من شروط صحة الصلاة، واستحداثُ المحاريب كان وسيلةً لتسهيل معرفة اتجاهها للغُرَباء، والأذان لم تطرأ عليه زيادةٌ في ألفاظه، وإنما الذي زِيدَ هو أداؤه مرة ثالثة بعد

اتساع المدينة؛ لتنبيه الناس لصلاة الجمعة، فالمرة لم تَعُد كافية، والأذان وسيلةُ الإعلام بذلك، وليس غايةً في ذاته، ورأَى عليٌّ رضي الله عنه تعيُّن الاستنجاء بالماء، وعدم إجزاء الاستجمار بالحجارة؛ وعلَّل ذلك بقوله: «إنكم كَنْتُم تَبْعَرون بَعَرًا وأنتُمُ اليومَ تَثْلِطُونَ ثَلْطًا»[1]، حيث رأى أن التنعُّم بالطعام غيَّر طبيعة ما يخرج من الناس في الخلاء، وأصبح يجاوز المحل.

الموقف من تعليل العادات:

بيد أن المتفقين على عدم تعليل العبادات اختلفوا فيما بينهم على تعليل أحكام العادات والمعاملات، فالجمهور على أنها مُعلَّلة بأوصاف منصوصة أو مستنبطة. وخالف الظاهرية فأنكروا ذلك، وقالوا: إن جميع النصوص الشرعية بما فيها أحكام العادات جاءت للتعبد، ومن هنا أبطلوا القياس وكل أشكال الاجتهاد بالرأي.

حتى العادات يُعتبَر فيها التعبد!!

لقد تكلم الشاطبي وأفاض في بيان هذه المسألة في سياق حديثه عن حق الله وحق العبد في الأعمال، وانتهى إلى: «أن كل حكم شرعي ليس بخالٍ عن حق الله تعالى، وهو جهة التعبد»[2].

وقرر أن: «كل ما ثبت فيه اعتبار التعبد فلا تفريع فيه»، يقصد بذلك عدم دخول القياس في العبادات لعدم تعليلها، «وكل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد فلا بد فيه من اعتبار التعبد»[3].

(١) عبد الله بن أحمد بن قدامة، «المغني» (١: ١٨٢).

(٢) إبراهيم بن موسى الشاطبي، «الموافقات» (٢: ٢٢١).

(٣) «الموافقات» (٢: ٢٢٠).

بيان ذلك: أن العادات يدخلها معنى التعبُّد، بمعنى مراعاة جانب طاعة الله سبحانه وتعالى، فكل عادة لها تعلُّق بحق العبد إذا فعلها المُكلَّف بنِيّة الامتثال لأمر الله أو نهيه أو تخييره فصاحبُها يؤجر على نيته هذه؛ لأن الامتثال للاقتضاء أو التخيير هو جانب التعبُّد في هذا الفعل.

لذلك فالتكاليف التي غلب فيها حق العبد - كردِّ المغصوب والنفقة الواجبة - إذا فعلها المُكلَّف تصح ولو بدون نية ولكن دون ثواب عليها، أما إذا فعلها مراعيًا جانب الامتثال أثيب على ذلك، وهذا معنى دخول التعبد في العادات[1].

(١) «الموافقات» (٢: ٢١٦).

ثانيًا: في بيان معنى المقاصد

لما كان الغرضُ من هذا البحث بيانَ معنى المقاصد عند مُستعمِليه بصفته مصطلحًا؛ لذا لن أقف طويلًا عند تعريفه لغويًّا؛ إذ المراد هو التعريف بالمعنى الأول، وهو الذي تعنينا معرفته في هذه الدراسة.

المقصِد على وزن مَفعِل مصدر ميمي، ويُستعمَلُ حقيقةً في المصدر، وهو القصد، أو في المكان المقصود فيه أو في زمان القصد، أو في الغاية المقصودة، وجمعه مقاصد.

ومن معاني القصد: العدلُ والوسطُ بين الطَّرَفَيْن، وطلب الشيء، وقصدك أي تجاهك[١].

أما إذا بحثنا عن معنى المقاصد في الاصطلاح فإننا لا نجد تعريفًا لها عند السابقِين من المُجتهدِين؛ لعدم وجود الداعي إلى ذلك عندهم، فهم لم يستعملوها مصطلحًا حتى يقوموا بتعريفها كما صنعوا مع كل المصطلحات التي تواضعوا عليها، ولعل هذا هو السبب الذي حدا بالإمام الشاطبي ومَن سبقه من العلماء إلى عدم تعريفها عند حديثه عنها في «الموافقات» باعتبارها من المعاني البديهية التي لا تحتاج إلى بيان. من هنا لم يكن تركيزهم على تعريفها، وإنما على موضوعها الذي هو عندهم ـ كما تشهد بذلك الأدلة ـ

---

(١) جمال الدين بن منظور، «لسان العرب» (١١: ١٧٩).

جلبُ المصالح ودَرْء المفاسد عن المُكلَّفِين بصفتها غايةً رئيسة من الشريعة بصورة عامة، وعللًا وحِكَمًا بالنسبة لصور الأحكام الجزئية بصفة خاصة.

وإذا استعرضنا شيئًا من النقول عن بعض العلماء السابقين نجدها تؤكد هذا المعنى، ومن ذلك قول الإمام الغزالي: «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعةٍ ودفع مُضَرّة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخَلْق، وصلاح الخَلْق في تحصيل مقاصدهم، لكن نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشارع، ومقصودُ الشارع من الخَلْق خمسةٌ، وهو: أنْ يَحْفَظ عليهم دِينَهم، ونَفْسَهم وعَقْلَهم ونَسْلَهم ومالَهم... وكلُّ ما يُفوِّت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة»[(١)].

ويقول العز بن عبد السّلام: «والشريعة كلها مصالح: إما تدرأ مفاسد، وتجلب مصالح، فإذا سمعت الله يقول: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة: ١٠٤] فتأمل وصيَّته بعد ندائه، فلا تجد إلا خيرًا يحثك عليه، أو شرًّا يزجرك عنه، أو جمعًا بين الحث والزجر»[(٢)].

ويقول الآمدي: «المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة، أو دفع مضرة، أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد... وإذا عُرِف أن المقصود من شرع الحكم إنَّما هو تحصيل المصلحة أو دفع المضرة، فذلك إما أن يكون في الدنيا أو في الآخرة»[(٣)].

---

(١) محمد بن محمد الغزالي، «المستصفى من علم الأصول» (١: ٢١٧).
(٢) عبد العزيز بن عبد السلام، «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» (١: ١١).
(٣) سيف الدين علي الآمدي، «الإحكام في أصول الأحكام» (٣: ٢٣٧).

أما تقيُّ الدين ابن تَيْميَّة فيقرر أنها: «الغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته سبحانه، وهي ما تنتهي إليه مفعولاتُه ومأموراتُه من العواقب الحميدة التي تدل على حِكْمتِه البالغة»[1].

وأخيرًا يقول الإمام الشاطبي: «إنا استقرينا من الشريعة أنها وُضِعت لمصالح العباد»[2].

(١) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، «مجموع الفتاوى» (٣: ١٩).

(٢) إبراهيم بن موسى الشاطبي، «الموافقات» (٢: ٦).

ثالثًا: العلاقة بين المقصد والعلة والحكمة والمصلحة

أولًا: الحكمة

الحكمة لغةً: العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود، وتأتي أيضًا بمعنى الإتقان والإحكام[١].

أما في اصطلاح الأصوليين فقد عرفها البُنانيُّ بأنها: «ما يترتب على التشريع من جلب مصلحة أو تكميلها»[٢].

وعرَّفها نجم الدين الطُّوفي بـأنها: «غاية الحُكْم المطلوبة بشَرْعِه؛ كحفظ النفس والأموال»[٣].

وعند الآمدي: «الحكمة هي المقصود من شرع الحُكْم»[٤].

وقال ابن عبد السلام: «الحكمة عبارة عن جميع الأحكام؛ فإنها تدل على شرعية ما فيه من جَلْب مصلحةٍ أو دفع مَفْسَدة»[٥].

والمُتأمِّل في التعريفات السابقة يلاحظ أن مضمونها واحدٌ، فجميعها

---

(١) جمال الدين بن منظور، «لسان العرب» (٣: ٢٧١).

(٢) عبد الرحمن بن جاد الله البناني، «حاشية البناني على المحلي» (٢: ٢٣٦).

(٣) سليمان بن عبد القوي الطوفي، «شرح مختصر الروضة» (٣: ٣٨٦).

(٤) سيف الدين الآمدي، «الإحكام في أصول الأحكام» (٣: ٢٢).

(٥) عز الدين بن عبد السلام، «الإمام في بيان أدلة الأحكام» (١٣٦).

يجعل من المصلحة النتيجة المُتوخّاة من تشريع الحُكْم، فكأن المصلحة والحكمة شيء واحد عند هؤلاء العلماء، وإذا كان هناك من خلافٍ بينَهم في ذلك فلا يعدو أن يكون خلافًا طفيفًا في الصياغة لا غير.

ثانيًا: العلّة

العلة في اللغة «مأخوذة من ثلاثة أشياء: العَرَض المُؤثِّر؛ كعلة المرض... والداعي للأمر مِن قولِهم: علةُ إكرام زيدٍ لعمرٍو علمُه وإحسانُه. وقيلَ: مِن الدوام والتَّكْرار، ومنه العَلَل للشُّرب بعد الرِّيِّ»(١).

وفي اصطلاح الأصوليين:

١ـ «الوصف المُؤثِّر في الأحكام بجعل الشارع لا لذاته»(٢).

٢ـ «العلة في الأصل بمعنى الباعث، أي مشتملة على حِكْمة صالحةٍ أن تكون مقصودةً للشارع من شرع الحُكْم»(٣).

٣ـ وعرَّفها الشاطبي بأنها «الحِكَم والمصالح التي تعلَّقت بها الأوامر أو الإباحة، أو المفاسد التي تعلَّقت بها النواهي»(٤).

ومهما اختلفت العبارات في تعريف العلة فإن من شروط تعليق الحُكْم الشرعي عليها اشتمالَها على المعنى المناسب لتشريع الحُكْم، والمرادُ بالمعنى المناسب: أنْ يترتب عليه جَلْبُ مصلحةٍ أو دفعُ مفسدةٍ الذي هو في النهاية

---

(١) أحمد بن إدريس القرافي، «نفائس الأصول» (٧: ٣٢١٧).

(٢) محمد بن علي البصري، «المعتمد في أصول الفقه» (٢: ٧٠٤).

(٣) سيف الدين الآمدي، «الإحكام في أصول الأحكام» (٣: ١٨٠).

(٤) إبراهيم بن موسى الشاطبي، «الموافقات» (١: ٢٦٥).

المقصد من تشريع الحُكْم، وفي هذا يقول الشيخ مصطفى الزرقاء: «وقد تُطلَق العِلة على معنى الحِكْمة التشريعية في الحُكْم المشروع، أي على المصالح والمفاسد التي تتعلَّق بها الأوامر والنواهي الشرعية، فتكون بمعنى الغاية»[١].

ويقول الدكتور مصطفى شلبي: «أهل الاصطلاح فيما بعد خَصُّوا الأوصاف باسم العلة، وإن قالوا: إنها علة مجازًا؛ لأنها ضابطة للعلة الحقيقية، وسَمَّوْا ما يترتب على الفعل من نفعٍ أو ضَرَرٍ حكمةً، مع اعترافهم بأنها العلة على الحقيقة، وسَمَّوْا ما يترتب على التشريع من منفعةٍ أو دفع مَضَرَّةٍ بالمصلحة، أو مقصد الشارع من التشريع، وبعضُهم أطلق عليه لفظةَ الحِكْمة، كما أنهم قالوا: إنه العلة الغائية»[٢].

ثالثًا: المصلحة

المصلحةُ لغةً: مُشْتَقَّةٌ من صَلَح يَصْلُح صُلْحًا، ومَصْلَحةً على وزن مَفْعَلة، ضدُّ الفساد[٣]. وفي الاصطلاح: عرَّفها الفَخْر الرازيُّ بأنها: «المنفعة التي قَصَدها الشارع الحكيم لعبادِه من حِفْظ دينِهم ونُفوسِهم وعُقولِهم ونَسْلِهم وأموالِهم»[٤].

وقال الغزالي: «المحافظةُ على مقصود الشارع مِن الخَلْق خمسة، وهو: أن تحفظ عليهم دِينَهم ونُفوسَهم وعَقْلَهم ونَسْلَهم ومالَهم، فكل ما يَتضمَّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكلُّ ما يُفوِّت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة»[٥].

---

(١) مصطفى الزرقاء، «المدخل الفقهي العام» (١: ٣٩٢).

(٢) مصطفى شلبي، «تعليل الأحكام» (ص١٣).

(٣) جمال الدين بن منظور، «لسان العرب» (٧: ٣٨٤).

(٤) فخر الدين الرازي، «المحصول في علم أصول الفقه» (٢: ٢١٨).

(٥) أبو حامد الغزالي، «المستصفى من علم الأصول» (١: ٢٨٧).

و يقول نجم الدين الطُّوفي في تعريفها: «هي السبب المُؤدِّي إلى مقصود الشارع عبادةً أو عادةً»[١].

وعرَّفها الآمدي فقال: «المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة أو دفع مضرة، أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد»[٢].

وقال ابن قدامة: «المصلحةُ هي جَلْبُ المنفعة أو دفعُ المَضَرَّة»[٣].

والمُتأمِّل في التعاريف السابقة يجد أن مِن أصحابها مَن استخدم لفظ «المنفعة» كالرازي في تعريف المصلحة، ومنهم مَن استعمل لفظ «المقصود»، ومنهم مَن استعمل لفظ «السبب»، كما صنع الطوفي، باعتبار أنه يؤدي إلى مقصود الحُكْم وهو المصلحة.

بيد أنّ من الملحوظ أيضًا أنهم في تعاريفهم أردفوا قولهم: «جلب منفعة» بقولهم: «دفع مفسدة»؛ لأن حصول أحدهما هو المصلحة المقصودة من شرع الحُكْم.

والحقيقة أن المُدقِّق في ألفاظ: العلّة، والحِكْمة، والمصلحة، في مصطلح الأصوليين وإن تبايَنَت عباراتُهم في تعريفها يجد أنها متداخلةٌ ومتشابكة، بحيث لا تكاد معانيها ينفكُّ بعضُها عن بعضٍ، وتؤول كلها في النهاية إلى معنًى واحدٍ، وهو: تحقيق «المصلحة» من شرع الحكم، وقد مرَّ بك منذ قليل قول الشيخ الزرقا: «قد تُطلَق العلة على معنى الحكمة التشريعية في الحُكْم

(١) سليمان بن عبد القوي الطوفي، «رسالة في رعاية المصلحة» (ص٢٥).
(٢) سيف الدين الآمدي، «الإحكام في أصول الأحكام» (٣: ٢٩٦).
(٣) عبد الله بن أحمد بن قدامة، «روضة النّاظر وجُنّة المُناظِر» (١: ١٦٩).

المشـــروع، أي على المصالح والمفاســـد التي تتعلَّق بهـــا الأوامر والنواهي الشـــرعية، فتكون بمعنى الغاية»، ورأينا خُلاصةَ ما توصَّل له الشيخ مصطفى شـــلبي من أن أهل الاصطلاح «سَمَّوا ما يترتب على التشريع من منفعة أو دفع مضرة بالمصلحة، أو مقصد الشـــارع من التشريع، وبعضهم أطلق عليه لفظة الحكمة، كما أنهم قالوا: إنه العلة الغائية».

فتَحصَّل مِمَّا ســـبق أن مصطلحات: «المصلحة، والعلّة، والحكمة» هي العلّة الغائية، وهي مقصد الشارع مِن تشريع الحكم.

وعلى هذا فمقاصد الشريعة من أحكامها كانت معروفةً لعلمائنا السابقِين، ولم تكن أمرًا غامضًا أو مخفيًّا، ولكن ألفاظهم في التعبير عنها جاءت مختلفةً، فمنهم مَن استعمل لفظ «أسرار الشريعة»، ومنهم مَن استعمل مصطلح «العلّة»، وآخَرون استعملوا لفظ «الحكمة».

ولَمّا كان مقصد الشـــارع من أحكامـــه تحقيق مصالح الخلـــق في العاجل والآجل؛ فإن العلماء أقاموا لفظ «المصالح» مُقامَ لفظ «المقاصد»، أي إنهم اهتموا بثمار الأحكام الناجمة عن نصـــوص التكليف، لا بتعريف الغاية ـ أي المقصد ـ منها، وفَهْمُ هـــذه النقطة خاصةً يزيل الغموض وعدم الوضوح فيما يَسْـــطُره مَن يكتبـــون عن المقاصد، كما يرفع حَيْرة القارئ مـــن عدم قُدْرته على فَهْم ما يريده كاتبو تلك السطور.

فالذين يكتبون عن أهمية المقاصد اليوم يختمون مقالاتِهم وبحوثَهم بأقوالٍ من مثل: «إني وإن كنت أُحِسُّ إحساسًا سطحًيا بأني بصدد إنهاء هذا البحث، فإن إحساسًا آخَرَ ثقيلًا يَجْثِمُ على صَدْرِي، ويُؤرِّق فِكْري، وهو أنني

لم أُنْهِ شيئًا، وأن كل ما نَبَشْتُه، أو خُضْتُ فيه بقدرٍ ما يدعو إلى مزيدٍ من البحث والدراسة والتحرير والتقرير»(١).

هذا الكلام سطره قائلُه بعد أن كتب زُهاءَ ثلاثمئة وثمانين صفحة مُحلِّلًا ومُعلِّقًا على نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، فبعد كل هذه الصفحات يعترف كاتبُها بأنه لم يُنْهِ شيئًا، ويدعو إلى مزيد من البحث والدراسة والتحرير والتقرير لهذه النظرية. وهذا إنما يَدُلُّ على أنهم يكتبون عن أمرٍ لم تتضح صورتُه بعدُ في أذهانهم، ولو حَرَّروا معنى المقاصد أولًا لوجدوا أنّ كل ما يريدون قولَه قد بسطه الأوائل في مباحث العلة وصلاحية الحِكْمة للتعليل، وكذلك عند كلامهم عن المصالح المرسلة، وسدِّ الذرائع، أو مآلاتِ الأفعال، كما يسميها بعضُهم، أو الحيل وبُطْلانها، والاستحسان، والعُرْف، والاستصحاب، ومباحث الرُّخْصة والعزيمة، وعند حديثهم عن الفتوى، وكيف أن المفتي يجب أن يراعيَ في فتواه المكان والزمان والأشخاص، فكلُّ هذه المباحث تُعبِّر بوضوح وبشكل مُفصَّل ـ إلى حد التطويل الممل أحيانًا ـ عمّا يحاول المعاصرون تصويره من مقاصد الشريعة المهملة أو الغائبة عن ميدان الفقه الإسلامي كما يظنّون.

---

(١) د. أحمد الريسوني، «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» (ص٣٨٥).

رابعًا: تاريخ المقاصد أم تاريخ المصالح؟

بدايةً لا بدَّ من الإشارة إلى أن معظم الكتابات المعاصرة عن المقاصد استُهلّت بنُبْذة تاريخية عنها، والمُلاحَظ أن غالبيَّتَها - إن لم يكن كلها - كانت عالةً فيما كَتَبَتْ على ما ذَكَره الأستاذ أحمد الريسوني عن تاريخ هذا المصطلح في كتابه «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي»، وإن كان بعضهم قد حاول أن يضيف شيئًا جديدًا إلى هذا التاريخ، يتمثل في ذِكْر مَن كتب عن هذا المصطلح في عصرنا، بعد طبع كتاب «الموافقات» للشاطبي منذ أكثر من قرنٍ وإلى يومنا هذا.

ونظرًا لابتناء هذه الرسالة على قناعة مفادها: أن مصطلح «المقاصد» ليس فيه جديد، وإنما هو تعبير عن المصالح وجلبها، والمفاسد ودفعها، بصفته مقصدًا عامًّا لأحكام الشريعة عامة، وتعبير عن الحكمة من وراء كل حُكْم جزئي خاصة؛ فإنه لا يهم كثيرًا البحث والتدقيق فيمَن ذَكَر المقاصد أولًا في مؤلفاته، أو مَن كان له السبق في الكتابة عن هذا الموضوع بصورة جلية، أهو الشّاطبي، أم الغزالي، أم شيخه الجويني، أم غيرهم من العلماء؟ وذلك للآتي:

أولًا: أن المقاصد - أو معانيها - التي هي تحقيق مصالح الخلق في العاجل والآجل كانت ملحوظةً عند مَن سَبَقوه من العلماء سبقًا مُوغِلًا في القِدَم إلى زمن التنزيل، فقد كانت تَصرُّفاته وفتاواه عليه الصلاة والسلام تُبيِّن بوضوح ضرورةَ مراعاة مآلاتِ الفتوى، ودفع المفاسد، وجلب المصالح، وعلى نَهْجِه عليه السلام سار علماءُ الصحابة رضوان الله عليهم في الفتوى وتنزيل الأحكام،

وعنهم أَخَذ هذا المنهجَ علماءُ التابعين ومَن جاء بعدَهم من المُجتهدِين، وإن لم يتواضعوا على تعريفٍ مُعيَّنٍ لهذه المعاني، أو يدونوها في البداية، ولكنها كانت قائمةً في أذهانهم، ويراعونها عند الفتوى وتنزيل الأحكام، ولَمّا دُوِّن علم الأصول وحُرِّر، تكلَّم علماؤه في مباحثه عن علل الأقيسة، والمناسبة، وتحقيق المناط، وتنقيحه، وتخريجه، والحكمة، وهل يجوز التعليل بها أو لا؟ كما تكلموا عن المُناسِب المُرْسَل «المصالح المُرْسَلة»، وتحدثوا عن درء المفاسد، والعُرْف وأثره في الأحكام، والاستحسان، وتعرَّضوا لبيان مسألة الحِيَل، والرخصة والعزيمة، وكل هذه المباحث لتحقيق المصلحة التي هي هدف الشارع في النهاية.

وما سَبَق تقريرُه يفسر الجدب في المراجع القديمة التي تَتحدَّث عما أسماه بعضهم «علم مقاصد الشريعة».

فإنك إن ذهبتَ تبحث في تاريخ المصلحة في الشريعة فستجد خِزانةً لا تنضب من المعلومات والعلماء الذين تكلموا عنها وأفتوا وَفْقَها في كل أدوار الفقه، أما إذا ذهبتَ تبحث عن لفظ «المقصد» أو «المقاصد» وحصرتَ بَحْثك في هذه الكلمة فإنك لن تجد لها ذِكْرًا ـ والله أعلم ـ في المؤلفات الأصولية المعروفة منذ «رسالة الشافعي» إلى نهاية القرن الرابع الهجري تقريبًا.

وهذا الأمر دفع بعض المعاصرين(١) إلى النظر في تراجم العلماء القُدامَى

---

(١) من ذلك ما قام به الدكتور الريسوني عندما أراد أن يعطي مدخلًا تاريخيًّا للمقاصد في فترة ما قبل الشاطبي، فوجد ـ حسب اطلاعه ـ أن أول مَن ذَكَر هذا اللفظ الترمذي الحكيم من علماء القرن الثالث، وذلك في عنوان كتابه «الصلاة ومقاصدها»، ولَمّا لم يجد شيئًا عن هذا اللفظ في مؤلفات علماء القرن الرابع، استعان لسد هذه الفجوة التاريخية بذكر ترجمة مختصرة =

ومـا أَلَّفوه من كتب بحثًا عن لفظ المقاصد، مُحاولِين أن يُكَوِّنوا منها حلقاتٍ متصلـةً تملأ الفـراغ التاريخي لهـذه الكلمة منذ عهد «الرسـالة» وإلى زمن الشاطبي، لكنهم لم يعثروا إلا على مصطلحات: المصلحة، والعلة، والتعليل، والمناسـبة، والحكمة، فأخذوها مع ما كتب العلمـاء حولَها وملؤوا بها تلك الفراغات، على اعتبار أنها تاريخ لمقاصد الشـريعة، وهذا صحيح، رغم أنهم لم يُصرِّحوا بذلك، حتى إذا ما انتَهَوْا من الحديث عن الشاطبي ودوره في بسط ونشـر بنود هذا العلم، تَجِدُهم يَتكلَّمون بنوعٍ من الحسرة عن خُمودِه، وعدم وجود مَن يُكْمِل مسيرتَه، ويحمل لواءه بعد وفاة أبي إسحاق، وكيف انتهى به الأمر إلى أن أصبح عِلْمًا يعلوه غبارُ الإهمال، ومُنتبَذًا في زوايا النسيان.

وظـل الأمر كذلـك حتى بُعِث من جديد بكشـف الشـيخ محمد عبده لكتـاب «الموافقات»، وطَبْعِه عام ١٨٨٤م[1]، رغم أن العلماء بعد الشـاطبي لم ينقطعوا عن الكتابة في المسـائل نفسـها المتعلقة بالمصالح، والعلل في مؤلفاتهـم الأصولية. ومَن رام دليلًا على ذلك فليُراجِعْ ما كتبه صاحب كتاب

= لمجموعة من مشـاهير الأصوليِّين في ذلك القرن، مع الإشارة لبعض مؤلفاتهم الأصولية المهمـة، ومن هؤلاء: أبو منصور الماتريدي، والقفـال الكبير، والأبهري، والباقلاني، غير أن مـا أورده في تراجمهم لا يوجد فيه ما يشـير إلى أنهم ذكروا لفظ «المقاصد» من قريب أو بعيد في مؤلفاتهم، ولَمّا كان الأسـتاذ يعلم ذلـك، فقد احتاط بقوله: «ما قاله اللاحقون عن مقاصد الشـريعة يحتمل أن يكون بعضه قد قاله أو مهَّد له سـابقوهم». راجع: «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» (ص٣٩-٤٧).

(١) ذكر مؤلف «فقه الأحكام السلطانية» (ص٣١٥): أن المؤرخ التونسي ابن أبي الضياف (ت ١٨٧٤م) تكلم في كتابه «إتحاف أهل الزمان» عن «الموافقات»، فيكون قد اطلع على الكتاب قبل الشيخ محمد عبده الذي طَبَعه.

«شرح الكوكب المنير»[١]، وهو مِن علماء القرن العاشر؛ ليرى كيف أنه كتب عن الإخالة، والمقصد الشرعي، والضروريات، والحاجيات، والتحسينيات نحوَ خَمْسَ عَشْرةَ صفحةً، وأعطى هذه المسألة حَجْمَها الحقيقي في بنيان أصول الفقه.

والعجيب أن هؤلاء الباحثين لَجَؤُوا إلى تلك المصطلحات لِيَسُدُّوا بها الفراغ في تاريخ المقاصد قبل الإمام الشاطبي، ولا نجدهم يلجؤون إليها لملء الفراغ نفسه من بعده، مع أن انقطاع السلسلة التاريخية واحدٌ في كلا المرحلتين!

ثانيًا: عندما كَتَب بعضُ الباحثين المعاصرِين عن العلاقة بين مقاصد الشريعة وأصول الفقه، وجدناهم لا يخرجون في حديثهم عن مباحث الأصول المعهودة، وكان أولَهم فضيلةُ الدكتور نور الدين الخادمي في كتابه «علم المقاصد الشرعية»[٢]، فقد عَقَد فيه مبحثين عن هذا الموضوع، تكلَّم في الأول عن صلة المقاصد بالعلة، والحكمة، والمصلحة، وسد الذرائع، وبيَّن في الثاني العلاقة بين المقاصد والأدلة الكلية المُتَّفَق عليها والمُخْتلَف فيها. وقد أخذ فِكْرتَه هذه باحثانِ آخران[٣]، جعلها أحدُهما في كتاب، والآخر في رسالة، فجاء ما كَتَبا أيضًا حديثًا عن الأدلة الكلية ومباحث الأصول المعهودة.

كذلك التمهيد التاريخي الذي كتبه الدكتور الرَّيْسوني بين يَدَي كلامه عن نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، فإنه لم يجد بُدًّا من الحديث عن المصالح المُرسَلة، وسد الذرائع، ومقاصد المُكلَّفِين في المذهب المالكي.

---

(١) (٤: ١٥٢-١٨٦). (٢) (١٩-٢٥)، (٣١-٤١).

(٣) هما: الدكتور محمد سعد اليوبي، وكتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية»، والشيخ عبد الله بن بيّه، ورسالته «علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه».

وكلام هؤلاء وغيرهم ممَّن كتب عن المقاصد يُثْبِتُ ويُؤكِّد ما سبق تقريره أن ما أُلِّف عن المقاصد بصفته مصطلحًا أو نظريةً لا يخرج عن نطاق مباحث أصول الفقه وما تسعى إلى تحقيقه، وهو المصالح التي استهدفتها الشريعة، فالمسألة تؤول في النهاية إلى الكلام عن قديم معهود؛ مصالح منصوصة، ومنهج مقرر لتحقيقها، بدليل أن كل مَن حاول أن يخرج عن هذه الدائرة اضطرَّ لاستخدام الأدوات نفسها والمصطلحات التي استخدمها الأولون، ولهذا بيان في نهاية هذه الرسالة عند الحديث عن طبيعة المنهج العلمي للاجتهاد في درك الأحكام الشرعية وتنزيلها.

الذي تطور مصطلح المصالح لا المقاصد:

واستصحاب هذه الحقيقة التي سبقت الإشارة إليها في تاريخ أصول الفقه يُسهِّل على المرء فَهْم السبب في فقر أو انعدام المراجع التي تَتكلَّم عن المقاصد في أدوار ما قبلَ الشاطبي وبعدَه، كما يُفسِّر استخدام مَن أرَّخ للمقاصد من الباحِثِين المعاصرِين للفظ المصالح بدلًا من المقاصد.

فحقيقة الحال أنّ الذي تَطوَّر وبدأت ملامحُه على يد الجويني ـ من علماء القرن الخامس ـ هو تقسيمُ الأصول والعلل إلى خمسة أقسام[1]، وزاد

(١) وفي هذا يقول: «هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة، ونحن نقسمها خمسة أقسام، أحدها: أصل ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري. والضرب الثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة ولا ينتهي إلى حد الضرورة. والضرب الثالث: ما لا يتعلق بضرورة ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة. والضرب الرابع: ما لا يستند إلى حاجة وضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحًا ابتداءً. والضرب الخامس: ما لا يلوح فيه للمستنبط معنًى أصلًا، ولا مقتضى من ضرورة، أو حاجة، أو استحثاث على مكرمة». «البرهان في أصول الفقه» (٢: ٧٩-٨٠).

وضوحها وتحديدها على يد تلميذه الغزالي الذي أكَّد على التقسيم الثلاثي لمراتب المصالح[١]، كما يرجع له الفضل في تحديد أنواع الضروريات وبيان أنها: «الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال»، وتابَعَه على هذا البيان والتحديد الخماسي مَن جاء بعده كالرازي، والآمدي، والبيضاوي، والسبكي، على خلافٍ بينَهم في ترتيبها، وخلافٍ آخَرَ في ضرورة «النسل»؛ إذ استبدلها بعضهم ـ كالرازي ـ بالعرض[٢].

وتأسيسًا على ما سبق فإن الذين يَتكلَّمون عن النقلة البارزة ـ التي حدثت في تاريخ المقاصد على يد الجويني وزادت وضوحًا على يد تلميذه الغزالي ـ إنما يتكلمون في الحقيقة عن التطور الذي حدث للمباحث المتعلِّقة بالعلة المُتضمِّنة للمصلحة التي هي المقصد من شرع الحكم.

فالجويني تكلم «في تقاسيم العلل والأصول» وقسمها إلى خمسة أقسام، وبعض الباحثين اليوم اعتبر هذا التقسيم يؤول إلى ثلاثة، ومِن ثَمَّ فالجويني عندهم يعود إليه الفضلُ في تقسيم المقاصد إلى ضرورية، وحاجية، وتحسينية.

والصحيح أن ما قاله الجويني عن الأقسام الخمسة يبقى خمسة؛ لأنه يتكلم عن الأصول «جمع أصل»، وهو: ما ثبت الحكم فيه بالنص أو الإجماع. والعلة التي هي: المعنى الذي لأجله شُرِع الحُكْم في الأصل.

---

(١) يقول: «المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات، وإلى ما هي في رتبة الحاجات، وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات، ويتعلق بأذيال كل قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكملة والتتمة لها»، ثم شرح مع التمثيل هذه الرتب الثلاثة للمصلحة. «المستصفى» (ص١٧٥).

(٢) محمد بن عمر الرازي، «المحصول في علم أصول الفقه» (٥: ٦١٢).

هذا التقسيم الخماسي للأصول الخمسة وعِلَلِها بناهُ الجويني على معيار المصلحة من حيث القوة: أهي ضرورية، أم حاجية، أم تحسينية؟ مما يعني أن تقسيمه للأصول وعللها إلى خمسة أقسام مغايرٌ لتقسيم المصلحة الثلاثي.

فالجويني يتكلم عن تقسيم العلل، وهؤلاء قالوا: إنه يَتكلَّم عن تقسيم المقاصد، وهو يقول: إن أقسامها خمسة، وهم يقولون: إنها ثلاثة، وذلك بضم اثنين منها إلى أحد الأقسام الثلاثة.

ولو سلَّمنا جدلًا بأن الذي يقولونه صحيح، فإنه يؤكِّد ما سبق تقريرُه من أن الحديث عن المقاصد هو في حقيقته حديثٌ عن مباحث العِلة، والحِكْمة، والاستصلاح، والمناسبة، والمناسب، وكلُّها مباحث معروفة ومطروقة، وما قاله الجويني واعتُبر تطويرًا، أو نَقْلةً نوعية، أو سَمِّه ما شئتَ، لا يخرج عن المباحث المعهودة في الأصول.

ويؤكِّد هذا التفسير أن الإمام العز بن عبد السلام من علماء القرن السابع أَلَّف كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، وجعل المصالح جزءًا من العنوان، فكأنه تَفطَّن لهذا الأمر، فجاء كتابه ـ عنوانًا وموضوعًا ـ عن المصالح التي هي غاية الشريعة، وترتيب العمل بها عند تزاحمها.

أما العنوان فواضح، وأما الموضوع فقد ذَكَر صراحةً في بداية الكتاب أن: «الشريعة كلها مصالح: إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح»[1].

فعدم تعريفه للمصالح أو المقاصد فإنما لبديهيتِها، فكل منهما يحل محلَّ الأخرى في ذهن المخاطِب والمخاطَب، فكأن هذا النص تعريفٌ منه لمقاصد الشريعة، فبدلًا من استخدام الموضوع أقام المحمول مُقامَه.

---

(١) (١: ٩).

حتى عند استعماله للفظ المقاصد بيَّن: أنّها الأمر بجلب المصالح والنهي عن المفاسد، فقال:

«معظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها»(١).

وهذا النص لابن عبد السلام، سنراه الوجه الأول عند الشاطبي من وجوه معرفة المقصد الشرعي، عند الحديث عن كتابه «المقاصد».

والحاصل أن الناظر في كتاب «قواعد الأحكام» يتبين له أن لفظي: «المصالح» و«المقاصد» يقوم كل منهما مقام الآخَر، وإن كان لفظ المصالح هو الغالب الأعمَّ في الاستخدام، ولفظ المقاصد لم يستعمله إلا في مواضع معدودة، وهذا لا يجعله كتابًا في المقاصد كما يروم مَن يكتب أو يَتكلَّم عنها اليوم، إلا إذا استصحبنا أن استعماله لِلَفْظ المقصد أو المقاصد يُرادُ به المصلحة المَرْجُوّة من تشريع الحكم، وهو ما يسميه الأصوليون المناسبة، التي هي عندهم تَرتُّب وقوع مصلحة على بناءِ الحُكْم على الوصف المنصوص أو المُسْتنبَط، والوصف يقال له: مناسب.

والشيء نفسُه نجده عند الإمام الغزالي قبله، فهو يُصرِّح بأن معنى المصلحة هو: «المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دِينَهم، ونَفْسَهم، وعَقْلَهم، ونَسْلَهم، ومالَهم، فكلُّ ما يَتضمَّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكلُّ ما يُفوِّت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة».

(١) «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» (١: ١١).

فالمصلحة عند العلماء هي المقصـــد، والمقصد هو المصلحة، وبذلك يَتبدَّى لك السر في عدم تعريف العلماء السابقِين ـ ومنهم الغزالي والشاطبي ـ للفظ المقاصد لبداهته ووضوحه عندهم.

وأيًّا كان الأمر سنستعرض سريعًا المراحل التي مرَّ بها مصطلح المقاصد، وأين يقف اليوم في بنيان منهج استنباط الأحكام الفقهية؟

نبدأ فنقول: مما لا ريب فيه أن الشاطبيَّ ليس أول مَن استعمل لفظ أو مصطلح المقاصد، فقد سبقه إلى ذلك علماء آخَرون، فجاء ذكره بصفته كلمة مرادفة لمعنى «الحكمة» كما في كتاب «الصلاة ومقاصدها» للترمذي الحكيم من علماء القرن الثالث، وظلَّ أمر المقاصد في حدود ما رَسَم الغزالي، إلى أنْ جاء الإمامُ الشاطبي فبسط الكلام عنها في كتابه «الموافقات»، ولم يَمُتْ موضوع المقاصد ـ كما يقول المعاصرون ـ بعد الشاطبي؛ لأنه في الحقيقة حديث عن المصالح المَرْجُوّة من الشريعة جملة، والمصلحة المُتوقَّعة من كل حكم جزئي، وهذا المعنى كان حيًّا قبله، وظل حيًّا بعده، وكان حاضرًا في اجتهاد المُجتهدِين بكل عصر، وقد سبقت الإشارة إلى هذه الحقيقة باختصار فيما مرَّ.

وكل الذي حدث أن لفظ المقاصد أخذ حَجْمَه الطبيعي بين مصطلحات علم الأصول، أما الحديث عن مصطلح المقاصد كما فعل الشاطبي فقد كاد يختفي بموته رحمه الله، وظل مدفونًا في صفحات كتابه «الموافقات» إلى أن تفطَّن له الشيخ محمد عبده صاحب مدرسة التجديد الديني في مصر، فأوصى تلاميذه أن يهتموا بهذا الموضوع، وإدخاله في منهج أصول الفقه، ذَكَر ذلك تلميذه الشيخ محمد الخضري في مقدمة كتابه «أصول الفقه»، الذي نفَّذ فيه وصية شيخه، فجاء ملخصًا مرتبكًا ومُشوَّشًا لبعض ما خطَّه أبو إسحاق عن

المقاصد في «الموافقات»، وما كتبه ابن عبد الشكور في «مسلم الثبوت».

وبعد الخضري ألَّف معاصره شيخ الزيتونة محمد الطاهر بن عاشور كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية»، ولعل فكرة تأليفه جاءت بتأثير وصية للشيخ محمد عبده الذي زار تونس، والتقى بعلمائها، وفي مقدمتهم شيخ جامعها العريق، ولا يَبْعُد أن يكون الشيخان قد تناولا موضوع المقاصد في جملة المواضيع التي ناقشاها التي تتناول النهضة والإصلاح اللذين كانا همًّا مشتركًا بينَهما.

وفي الفترة نفسها تقريبًا كتب الأستاذ الشيخ علّال الفاسي من المغرب كتابه الشهير «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها»، وجاء طرحه للمقاصد فيه أقل تفصيلًا من طرح شيخ الزيتونة، وسوف نَتعرَّض للكتابين بشيءٍ من التفصيل في الصفحات القادمة.

وبعد هذين الكتابين خَمَد ذِكْر المقاصد من جديد، وظل الأمر على هذا الحال إلى عقدين ونيف مَضَيا؛ حيث بدأت الكتابات الحديثة عن المقاصد من جديد، وظهر العديد من الرسائل الجامعية والكتب والمقالات التي تعالج موضوعها، وقد بلغت عِدَّتُها العشرات، لكنها اتسمت في معظمها بالتكرار، وعجزت جميعها عن الإتيان بجديد، وهذا ما سنثبته ـ إن شاء الله ـ في المباحث التالية، ونظرًا لكثرة المكتوب فسأكتفي بالتعليق على بعضها، مُتخِذًا منها نماذج لبقية الكتابات التي يجمعها كلها شيء واحد، وهو التشابه إن لم يكن التناظر.

وسأبدأ أولًا بالحديث والتعليق على ما خطَّه أبو إسحاق عن المقاصد في كتاب «الموافقات»؛ لأنه الأساس لكل الدراسات المعاصرة التي كَتَبت عن هذا الموضوع، ولأنه المنطلق للمحاولات المعاصرة الرامية إلى تجديد الأصول والفروع معًا.

الباب الأول

مع الشاطبي في كتاب المقاصد

وفيه فصلان:

الفصل الأول: خلاصة جامعة لكتاب «المقاصد»

الفصل الثاني: نظرات تحليلية للكتاب

الفَصْلُ الأَوّل

خلاصة كتاب «المقاصد»

هذه الخلاصة استغرقت من وقتي خمسة أشهر، قرأتُ فيها كتاب «المقاصد» بتمعُّن وتأنٍّ، وكنت أحيانًا أقرأ المسألة من مسائله ثلاث أو أربع مرات، وقد أتأملها يومًا كاملًا؛ للوقوف على مرامي صاحبها، عليه سحائب الرحمة والرضوان، ولأتأكد أنني فهمت ما قرأتُ فهمًا سليمًا، وقد رُوي: أن عالِمًا بعث برسالة طويلة إلى عالِمٍ آخَر قال له فيها: «أعتذر عن طول الرسالة لضيق الوقت». فالملخصات تتطلب وقتًا أطول في صياغتها من الوقت الذي تَتطلَّبه كتابة المطولات.

وقد لَخَّصْتُ الكتاب الذي يقع في نحو ثلاثمئة صفحة ثلاث مرات، جاءت الأولى في نحو ثلاث وخمسين صفحة، والثانية في نحو ثلاثين، والثالثة والأخيرة كانت زُهاءَ عشرين صفحة، اعتصرتُ فيها ما قاله أبو إسحاق، وحاولت جَهْدي أن يكون الاختصار جامعًا لمهمات الموضوع، لا يَنِدُّ عنه شيء أساسي من أغراض كاتبه التي من أجلها سطر كتابه، وقارئ هذه الخلاصة بتمعُّن سيُلِمُّ بمُجمَل موضوع المقاصد، ومَن أراد التفصيل فعليه بقراءة الأصل في كتاب «الموافقات».

استهل الشاطبي كلامه عن المقاصد بلمحة كلامية قرَّر فيها ثلاثة أشياء:

أولًا: أن الشرائع إنَّما وُضعت لمصالح العباد في الدنيا والآخرة.

ثانيًا: الدليل على هذه الدعوى استقراء نصوص الشريعة الناطقة بذلك.

ثالثًا: أنه لا أحد يستطيع رد دلالة هذا الاستقراء[(١)].

ثم شرع في شرح المقاصد، وبيَّن أنها إجمالًا تنقسم إلى قسمين: قصد الشارع، وقصد المُكلَّف.

وينقسم «قصد الشارع» إلى أربعة أنواع هي:

الأول: قصد الشارع في وضع الشريعة.

الثاني: قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام.

الثالث: في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها.

الرابع: قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة.

والقسم الثاني: «قصد المُكلَّف»[(٢)].

النوع الأول: قصد الشارع في وضع الشريعة

ترجع تكاليف الشريعة إلى حفظ ثلاثة مقاصد لها في الخلق هي: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات.

والضروريات: الأشياء التي لا بد منها لقيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقِدت اختلَّ وفسد سير الحياة في الدنيا، وحصل الخسران وفوات النعيم في الآخرة. وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل.

---

(١) إبراهيم بن موسى، «الموافقات» (٦: ٧).

(٢) (٢: ٨).

وحفظها يكون بأمرين: أحدهما: مراعاتها من جانب الوجود، وذلك بإقامتها وتثبيتها. والثاني: مراعاتها من جانب العدم بحفظها من الاختلال الواقع أو المتوقع.

والعبادات ـ كالصلاة والزكاة ـ راجعةٌ إلى حفظ الدين من جانب الوجود.

والعادات ـ كالمأكولات، والمشروبات، والملبوسات، والمسكونات ـ راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود.

والمعاملات ـ كانتقال الأملاك أو الأبضاع ـ راجعة إلى مصلحة الإنسان مع غيره، وراجعة كذلك إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود.

والجنايات: ما عاد على ما تقدم بالإبطال، وشُرع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لحفظ الجميع؛ كالقصاص، والديات، وتضمين الأموال، وما أشبه ذلك.

والحاجيات: ما احتِيج لها لرفع الضِّيق المؤدي غالبًا إلى الحرج والمشقة الناتجة عن فوات المطلوب، فإذا لم تُراعَ دخل الحرج والمشقة على المُكلَّفِين، وهي جارية في العبادات كالرخص في المرض، وفي العادات كإباحة الطيبات، وفي المعاملات كالمساقاة، وفي الجنايات كضرب الدية على العاقلة.

وأما التحسينات: فمعناها الأخذ بمحاسن العادات، وتجنب المدنسات، وهي جارية في العبادات؛ كالطهارات، وفي العادات؛ كآداب الأكل، وفي المعاملات؛ كمنع بيع النجاسات، وفي الجنايات؛ كمنع قتل النساء في الجهاد. فهذه الأمور راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية، وفقدانها لا يُخِلُّ بأمرٍ ضروري أو حاجيٍّ[١].

---

(١) «الموافقات» (٢: ٨-١٢).

وكل مرتبة من المراتب السابقة لها تكميليات لا يؤثر فقدها في حكمتها الأصلية؛ كجمع الصلاتين بالسفر في الحاجيات، والحاجيات كالتتمة للضروريات، والتحسينيات كالتتمة للحاجيات.

وشرط كل تكملة ألا يبطل اعتبارُها الأصلَ؛ لأن في إبطال الأصل إبطال للتكملة، ولأن حصول الأصلية أولى من التكميلية[1].

واختلال الضروري بإطلاقٍ يؤدي إلى اختلال الحاجي والتحسيني بإطلاقٍ؛ لأنه أصل لهما، ولا يلزم العكس، وإذا ثبت أن التحسيني يخدُم الحاجي، وأن الحاجي يخدم الضروري؛ فإن الضروري هو المطلوب.

ومصالح الحياة مشوبة بمشاقَّ لا تنفك عنها، ومفاسدها مقرونة بلذات عادة، وأمر الشارع يَتعلَّق بالمصلحة الغالبة عادة، كما يتعلق نهيه بالمفسدة الغالبة عادة.

والمصالح والمفاسد الأُخْروية نوعان، **الأول**: لا امتزاج فيه؛ كنعيم الجنة وعذاب النار، **والثاني**: ممتزج، وهذا فقط للمُوحِّدِين الداخِلِين النار؛ فإنها لن تمس منهم مواضع السجود. وحرمان بعض أهل الجنة من نعيمها راجع إلى معنى المراتب، فمثلًا المحروم من خمر الآخرة من أهل الجنة لا يشعر بألم فقدها[2].

وقصد الشارع من أحكام الشريعة المصالح بإطلاق؛ لذا جاء وضعها أبديًّا وكليًّا وعامًّا في جميع أنواع التكليف والمُكلَّفِين والأحوال.

والمصالح المجلوبة والمفاسد المدفوعة في الدنيا مُعتبَرة من أجل عُمارة الآخرة، وليس من أجل أهواء النفوس، والدليل:

---

(١) «الموافقات» (٢: ١٢-١٦). (٢) «الموافقات» (٢: ١٦ - ٣٣).

ـ أن الشريعة جاءت من أجل أن تُخْرِج المُكلَّفِين من دواعي أهوائهم.
ـ إذا تعارضت مصلحتان كبرى وصغرى قُدِّمت الكبرى.
ـ أن عامة المنافع والمضار إضافية، لا حقيقية؛ لأنها تختلف باختلاف المكان والزمان والأشخاص، فما هو مصلحة لشخص قد يكون مضرة لآخَر.

لذا لا يصح القول بأن الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع؛ لأنه لا وجود لانتفاع حقيقي أو ضرر حقيقي؛ لأنّ عامتها إضافية حسب خطاب الشارع[1].

والمقاصد من أصول الشرع، والأصل لا بُدَّ أن يكون نقليًّا قطعيًّا، والقطعي قليل في الشريعة، والإجماع عسير الإثبات، وإنما تثبت هذه القاعدة باستقراء أدلة الشريعة الكلية والجزئية.

والكليات الثلاث إذا كانت شُرعت للمصالح فلا يرفعها تخلُّف آحاد الجزئيات؛ كتخلف الزجر في العقوبات أحيانًا، والمشقة في سفر الملوك.

والمقاصد الشرعية لا تختص بباب، وإلا لم تكن موضوعةً للمصالح، وخَصَّ بعضهم ذلك بمسائل الإجماع، وعند آخَرِين أن المصالح والمفاسد في الخلافيات ثابتة بحسب ما في نفس الأمر عند المجتهد وفي ظنه.

والشريعة معصومة كعصمة صاحبها عليه الصلاة والسلام، فالقرآن محفوظ، والسُّنة محفوظة، وقد ميَّز العلماء المقبول منها والمردود، وسخَّر الله مَن يدفع عن دينه كل شبهة يثيرها أعداؤه[2].

والدليل القاطع قام على لزوم المحافظة على المصالح الكلية: الضرورية، والحاجية، والتحسينية، والجزئيات الداخلة تحتها؛ لأن القصد منها ألَّا يتخلف

---

(١) «الموافقات» (٢: ٣٤-٤١). (٢) «الموافقات» (٢: ٤٩-٥٩).

الكلي بتَخلُّف مصلحته التي من أجلها شُرِع الجزئي، والدليل: ورود الوعيد على فعل المنهيات، أو ترك الواجبات، والعَتْب على تارك المندوبات في الجملة من غير عذر أو رخصة(١).

النوع الثاني: قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام

الشريعة عربية اللسان، والكلمات الأعجمية التي وردت في القرآن لا تُخْرِجه عن كونه عربيًّا؛ لأن العرب صاغتها على أوزانها في الكلام، بحيث صارت على معهودها في الكلام، وللعرب أساليبها في الكلام؛ من عامٍّ يُراد به العموم، ومن عامٍّ يراد به الخصوص، إلى غير ذلك من الأساليب، والقرآن جارٍ في أسلوبه على معهود العرب في الخطاب.

والعربية إما ألفاظ مطلقة، وهي الدلالة الأصلية، وإما ألفاظ مُقيَّدة، وهي الدلالة التابعة. **فالأولى**: تشترك فيها كل الألسنة، ولذلك إذا قام زيد فإن كل صاحب لسان يستطيع الإخبار بذلك، ومن هذه الجهة يستطيع العرب الإخبار بأقوال العجم، والعجم بأقوال العرب. **والثانية**: يختص بها لسان العرب، ومن هذه الجهة لا يمكن ترجمة كلام العرب بكلام العجم، فضلًا عن القرآن؛ لعدم تطابق اللسانين(٢).

وكان للعرب اعتناء بعلم النجوم، والطب، وعلم التاريخ والبلاغة، بالإضافة إلى علوم أبطلها الإسلام كالكِهانة(٣).

---

(١) «الموافقات» (٢: ٦١-٦٤).

(٢) «الموافقات» (٢: ٦٦-٦٨).

(٣) «الموافقات» (٢: ٧١-٧٨).

والشريعة أُمِّية؛ لأن أهلها كذلك، ولو لم تكن أُمِّية لقالوا: هذا على غير ما عهدنا من الكلام، ولَمَا قامت عليهم الحجة.

ويَنْبني على أُمِّية الشريعة وأنها جارية على أساليب العرب مجموعةٌ من القواعد:

١ـ عدم صحة ما أضافه كثير من الناس إليها من علوم؛ كالطبيعيات والمنطق.

٢ـ لا بُدَّ في فَهْم الشريعة من اتِّباع معهود الأُمِّيين من ذلك: وهو أنهم لا يلتزمون الألفاظ قدر محافظتهم على المعاني، وإن كانت تراعيها أيضًا.

٣ـ أنه لا يصح في طرق الفهم والتفهيم إلا ما كان عامًّا لجميع العرب بلا تكلُّف، ويكون الاعتناء بمعاني الخطاب دون ألفاظه هو القصد الأكبر.

٤ـ أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسعُ الأميَّ فَهْمُه ليسعه الدخول تحتها[١].

وإذا ثبت أنّ للكلام من حيث دلالته على المعنى اعتبارين: أصليًّا، وتبعيًّا، كان الواجب النظر في الوجه الذي تُستفاد منه الأحكام هل يَخْتَصُّ بجهة المعنى الأصلي أو يَخُصُّ الجهتين؟

أمّا جهة المعنى الأصلي فلا خلاف في اعتبارها في الدلالة على الأحكام بإطلاق، مثل صِيَغ الأمر والنهي مجردة من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول، وأما جهة المعنى التبعي ففي المسألة خلاف، والراجح دليل المانعين[٢].

---

(١) «الموافقات» (٢: ٧٩-٩٥).

(٢) «الموافقات» (٢: ٩٥-١٠٧).

النوع الثالث: قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها

شرط التكليف القُدرة على المُكلَّف به، وما دل على خلاف ذلك من النصوص فراجعٌ إلى سوابق أو لواحق أو قرائن؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، أي الْزَموا الإسلام حتى الموت.

وما تعلَّق به الطلب الظاهر من الإنسان ثلاثة أقسام:

الأول: ما ليس من كسبه، وطلب هذا مصروف إلى ما تَعلَّق به.

الثاني: ما يدخل تحت كسبه، وذلك معظم الأعمال المُكلَّف بها.

الثالث: المشتبه أمره كالحب والبغض، فما ثبت أنه من القسمين أُعْطِي حكمه، والظاهر أنه داخل على الإنسان اضطرارًا، وهذا تابع لأفعال اكتسابية، وهي التي يتعلق بها الطَّلَب؛ كقوله عليه الصلاة والسلام: «تهادوا تحابوا»(١).

والأوصاف التي لا قدرة للإنسان على جلبها ولا دفعها نوعان:

الأول: ما كان نتيجة عمل كالعلم والحب؛ كقوله عليه الصلاة والسلام: «أحبوا الله لما أسدى إليكم من نعمه»، فهذه يتعلق بها الجزاء لكونها ناجمة عن أسباب مكتسبة.

الثاني: ما كان فطريًا كالشجاعة والجبن، وهذا من جهة أنها محبوبة أو غير محبوبة للشارع، وظاهر النقل تعلُّق الحب والبغض بهما، وعلى هذا يصح أن يَتعلَّقا بالأفعال؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمۡ﴾ [التوبة: ٤٦].

والشارع لا يقصد الإعنات في التكليف بالمشاقِّ، كما لا خلاف في أن

---

(١) «الموافقات» (٢: ١٠٧-١١٠).

الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه مشقة، ولكن لا تُسمَّى في العادة المستمرة مشقة، تمامًا كعدم تسمية السَّعْي في طلب المعاش مشقة.

ويترتب على ما سبق أنه لا يجوز للمُكلَّف أن يقصد إلى المشاقِّ في التكاليف نظرًا لعظم أجرها، وله قصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته، وما ورد من أحاديث ظاهرها قصد المشقة - كحديث: «أجرك على قدر نصبك» - فمحمولة على قصد عظم الأجر لعظم المشقة(١).

وقد تختص مشقة التكليف بالمُكلَّف وحده، كمشقة الصوم وأمثاله، وقد تكون خاصة بغيره كالوالي؛ إذ بدونه تعم الفوضى، وقد تكون عامة له ولغيره كالقاضي؛ فإن عمله بالقضاء يشغله عن مصالح لنفسه، وتركه له فيه ضرر للغير، وهنا تعارضٌ بين مشقتين، وعلى ذلك فالاجتهاد يكون في انتفاء المشقتين، أو ترجيح أعظمهما، أو التوقف، وإذا خرجت مشقة التكليف عن المعتاد بحيث ينجم عنها فساد ديني أو دنيوي فرفعها مقصود للشارع.

والشريعة جارية في التكليف على الطريق الوسط، فإذا كان المُكلَّف منحرفًا عن الجادة أو مظنة ذلك، كان التشريع رادًّا إلى طريق الاعتدال(٢).

النوع الرابع: قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة

لقد كان نَفَس أبي إسحاق في شرح هذا النوع طويلًا، حيث تناوله بالتحليل في عشرين مسألة، قرَّر فيها:

أن المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المُكلَّف عن داعية هواه،

---

(١) «الموافقات» (٢: ١٢١-١٢٨).

(٢) «الموافقات» (٢: ١١١-١٦٨).

حتى يكون عبدًا لله اختيارًا، كما هو عبد لله اضطرارًا، وعلى ذلك تنبني قواعد منها:

١ـ كل عمل اتُّبِع فيه الهوى بإطلاق من غير التفات لطلب أو تخيير الشرع فهو باطل بإطلاق.

٢ـ أن اتباع الهوى طريق إلى المذموم؛ لأنه سبب لتعطيل الأوامر وارتكاب النواهي.

٣ـ اتباع الهوى في الأحكام الشرعية مظنة لأنْ يحتالَ بها على أغراضه، كالمُرائِي يَتَّخِذ من الأعمال الصالحة سُلَّمًا لِمَا عند الناس(١).

والمقاصد الشرعية ضَرْبان: أصلية وتابعة. والأصلية ما لا حظَّ للعبد فيها، وهي: الضروريات المُعتبَرة في كل مِلّة، وهي قسمان: ضرورية عينية على كل مُكلَّف حِفْظُها في نفسه، وهي: دينُه، ونَفْسُه، وعقلُه، ونسلُه، ومالُه.

وضرورية كفائية: وهي ما أُنِيط بالغير القيام به على العموم في جميع المُكلَّفِين لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها.

أما المقاصد التابعة: فهي التي رُوعِي فيها حظ المُكلَّف؛ فمِن جهتها ينال ما جُبِل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات(٢).

وخلاصةُ ما سبق: أن الضَّرورات نوعان، **الأوّل**: ما كان للمُكلَّف فيه حظ عاجل مقصود لقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله، **والثاني**: ما ليس فيه حظ عاجل له، سواء أكان من فروض العين أم الكفاية.

---

(١) «الموافقات» (٢: ١٦٨-١٧٦).

(٢) «الموافقات» (٢: ١٧٩-١٩٨).

والعمل إذا وقع على وَفْق المقاصد الشرعية إما أن يقع على المقاصد الأصلية أو المقاصد التابعة.

فإذا وقع وَفْق المقاصد الأصلية فلا إشكال في صِحَّته سواء رُوعي فيه الحظ أو لا؛ لأن مقصد الشرع إخراج المُكلَّف عن داعية هواه، وينبني على هذا قواعد، منها:

أن المقاصد الأصلية أقرب إلى الإخلاص؛ لأن حظ الإنسان ليس بواجب أن يراعيه.

بخلاف المقاصد التابعة فقد يفوته معها جل أو جميع هذا؛ لأنه إنما يراعي زوال العطش والجوع والبرد أو قضاء الشهوة مجردة.

ومن ذلك أن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال في الغالب إلى أحكام الوجوب، أما البناء على المقاصد التابعة فلا يستلزم الوجوب، ومن ذلك أن العمل على المقاصد الأصلية يُصيِّر الطاعة أعظمَ، وإذا خُولفت كانت معصيتها أعظم، ومن هنا كانت أصول الطاعات راجعةً إلى اعتبار المقاصد الأصلية، وكبائر الذنوب في مخالفتها.

والعمل إذا وقع وَفْق المقاصد التابعة فإما أن تصاحبه المقاصد الأصلية فيكون امتثالًا وإن كان سعيًا في حظ النفس، أو لا تصاحبه فيكون عملًا بالحظ والهوى(١).

والمطلوب الشرعي معاملات وعبادات، فأمّا المعاملات فيصح أن ينوب الإنسان عن غيره كالوكالة وما في معناها؛ لأن الحِكْمة منها صالحة أن يأتي بها

---

(١) «الموافقات» (١٨٠-٢٠٧).

الإنسان أو غيره كالبيع والشراء، ما لم يكن مشروعًا لحِكْمة لا تَتعدَّى المُكلَّف عادة أو شرعًا؛ كالأكل والنكاح في العادات، أما العبادات فمِن العلماء مَن جوَّز النيابة فيها، ومنعها آخَرون، وما ورد من أحاديث تفيد الجواز كحديث: «أدركت أبي شيخًا كبيرًا لا يستطيع أن يثبت على الراحلة، أفأحج عنه؟ قال: نعم». فهذا وأمثاله مُعارَض عندهم بأصل قطعي، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩][1].

ومن مقصود الشارع في الأعمال مداومة المُكلَّف عليها، مِن هنا كان على المُكلَّف إذا أراد الدخول في عمل أن ينظر في مآله، لا في سهولته.

وأحكام الشريعة عامة يدخل تحتها كل المُكلَّفِين، ولو كانت مخصوصة لَما وُضِعت لمصالح العباد بإطلاق، ويُستثنَى ما خص الله به رسوله ﷺ من أحكام، وما خصَّ به بعض أصاحبه؛ كخزيمة في الشهادة. وشرط اعتبار الكرامات والرؤى والفراسة ألا تَخْرِم حكمًا شرعيًّا ولا قاعدة دينية، وإلا فهي وَهَمٌ أو إلقاء من الشيطان، وما كان كذلك فهو باطل، وينبني على ذلك عدم جواز حكم القاضي بعلمه أو فراسته على مذهب من قال بذلك[2].

والعوائد المستمرة ضربان، **الأول**: العوائد الشرعية التي أقرَّها الدليل الشرعي أو نفاها؛ كالأمر بالطهارة والنهي عن الطواف عُرْيان وأمثالها من الأحكام التي لا تَتبدَّل وإن اختلفت الآراء؛ لأن تبديلها نُسخ، وهو باطل بعد وفاته ﷺ.

(١) «الموافقات» (٢: ٢٠٨-٢٤١).

(٢) «الموافقات» (٢: ٢٤٢-٢٨٣).

واختــلاف الأحكام عند اختــلاف العوائد ليس باختــلاف في الخطاب الشرعي، وإنما هو إرجاع كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها(١).

والعوائد بالنسبة لوقوعها ضربان:

الأول: عامة لا تختلــف باختلاف الزمان والمــكان والأحوال، كالأكل والشــرب والنوم واليقظة، فما جرى من هذه في الزمان الحاضر يُحْكَم به في الزمان الماضي والمستقبل، سواء كانت عادة وجودية أو شرعية.

الثاني: العوائد التي تختلف باختلاف الزمان والمكان والأحوال، كاللِّباس والسكن، فلا يصح القضاء به على ما مضى، ولا في المستقبل، حتى يقوم دليل على الموافقة لا بمجرى العادة، يستوي في هذا العادة الوجودية والشرعية.

وقــد دلَّ الاســتقراء على أن الضَّــرْب الأول راجع إلى عــادة كلية أبدية معلومة، لا مجهولة، وُضِعت الدنيا والشريعة على وَفْقها.

والمصالح ليست على مَرْتبةٍ واحدة، فأعظمها الدِّين، ثم النَّفْس، ثم النسل، ثــم العقل، وأخيرًا المال، فالأدنى يُهْمَل في ســبيل حفظ الأعلى، والمفاســد كذلك مراتب.

والأصل فــي العبادات التعبد دون الالتفات إلــى المعاني، دل على هذا الاستقراء، أما العادات فالأصل فيها الالتفات إلى المعاني.

وإذا تقرَّر أن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني فإذا وُجد فيها التعبد فلا بد من الوقوف مع المنصوص، كأنصبة المواريث وذبح الحيوان في مكان مخصوص.

---

(١) «الموافقات» (٢: ٢٨٣-٢٩٧).

وكل ما ثبت فيه اعتبار التعبد فلا تفريع فيه، وكل ما ثبت فيه اعتبار المعاني فلا بدَّ فيه من اعتبار التعبد؛ لأوجُهٍ، **منها**: أن التعبد بالاقتضاء أو التخيير لازم بإطلاق، واعتبار المصالح ليس بلازم، **ومنها**: لو ظهرت لنا حكمة الاقتضاء أو التخيير في مسألة فلا يعني هذا انتفاء غيرها من الحكم، فصرنا من هذا الوجه مع التعبد، **ومنها**: أن تحديد المصالح والمفاسد راجع إلى الشرع، لا العقل، بناءً على قاعدة نفي التحسين والتقبيح العقليين، فدلَّ هذا على أصل التعبُّد في الأحكام، وينبني على ما سبق: أن كل حكم شرعي لا يخلو من حق لله، وهو التعبد، كما لا يخلو من حق للعبد آجلًا أو عاجلًا، بناءً على وضع الشريعة لمصالح العباد(١).

والأفعال بالنسبة إلى حق الله أو حق الآدمي ثلاثة أقسام:

الأول: ما هو حق خالص لله؛ كالعبادات وأصله التعبد، والنهي في هذا القسم يفيد بُطْلان الفعل المنهي عنه؛ لأنه مخالف لقصد الشارع؛ كزيادة صلاة سادسة.

والثاني: ما اشتمل على حق الله وحق العبد، والغالب فيه حق الله؛ كقتل النفس، وحُكْمُه راجع إلى الأول.

والثالث: ما اشتمل على حق الله وحق العبد، والمُغلَّب حق العبد، وأصله معقولية المعنى.

والدنيا مبنية على بذل النعم للعباد ليستمتعوا بها، وليشكروا المنعم، واقتضى هـذا بيـان الشـريعة لوجـه الاستمتاع ووجـه الشكـر؛ لقولـه تعالى: ﴿وَٱشۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ إِيَّاهُ تَعۡبُدُونَ﴾ [النحل: ١١٤]، والشكر: صَرْف النعمة في مرضاة

---

(١) «الموافقات» (٢: ٢٩٧ - ٣١٨).

المُنْعِم قدر الاستطاعة، سواء العبادات أو العادات. أما العبادات؛ فلأنها حق لله لا يقبل الشــركة، وأما العادات فهي حــق لله في النظر الكلي؛ ولذلك لا يجوز تحريــم ما أحل الله من الطيبات، فالعــادات يتعلق بها حق الله من جهة الوضع الكلي للضروريات، ومن جهة الوضــع التفصيلي بمقتضى العدل والحكمة، وفيهــا حق للعبد من جهة مجازاته بالنعيم فــي الآخرة، ومن جهة أخذه للنعم على كمالها فيما يليق بالدنيا[1].

(١) «الموافقات» (٢: ٣١٨-٣٢٣).

القسم الثاني
مقاصد المكلف في التكليف

وفيه مسائل، **خلاصتها**: أن الأعمال بالنيات، والمقاصد مُعتبَرة في العبادات والعادات؛ لأنها تُميِّز بين العادة والعبادة، وبين ما هو واجب ومندوب، وحرام ومكروه ومباح، وصحيح وفاسد، فالأحكام التكليفية تتعلق بالقصد في الأعمال، فإن عَرِيت عن القصد لم تتعلق بها، كأعمال النائم والمجنون.

وكل مَن ابتغى في التكاليف ما لم تُشرَع له فقد ناقض الشريعة وعمله باطل؛ لأن الشريعة وُضعت لجلب المصالح ودرء المفاسد، ومخالفتها لا تحقق ذلك(١).

فإن قيل: إن المقاصد مُعتبَرة في الجملة، ولكن ليس بإطلاق وفي كل حال، بدليل: أن عمل المُكْرَه باطل؛ لأنه بلا نية، فيُطالَب بإعادة العمل، والعمل المعاد كذلك، فيلزم التسلسل، وهو باطل، فتحصل صحة العمل بلا نية، وهو المطلوب.

وبدليل: أن العادات تصح بلا نية، كرد المغصوب، ومن الفقهاء مَن قال بصحة بعض العبادات بلا نية كالوضوء، وقضوا بنكاح وطلاق الهازل. ومن الأدلة: أن قصد الامتثال في النظر الأول الدال على الصانع مُحالٌ. وكل ما سبق دليل على أن المقاصد لا تعتبر في كل التصرفات.

---

(١) «الموافقات» (٢: ٣٢٣-٣٣٣).

فالجـــواب: أن المقاصد في تعلقها بالأعمال نوعــان، **الأول**: ضروري لكل فاعلٍ مختار؛ إذ نيَّتُه مُعتبَرة شــرعًا، ســواء كان فعله موافقًــا أو مخالفًا، أما النائم وأمثالــه فلا تعلُّق للتكليــف بأعمالهم، وإن تعلق فمِن جهــة خطاب الوضع، لا التكليف، فالممســك عن المفطرات لنوم مثلًا كأنّ الشــارع جعل نفس الإمساك سببًا في صحة الصوم شرعًا، لا بمعنى أنه مُخاطَب به وجوبًا، وكذلك ما في معناه.

والثاني: ضروري في العبادات كالصلاة، أما العادات فلا تكون تعبديات إلا بالنيات، إلا النظر الأوّل؛ لأنه تكليف بما لا يُطاق.

والوجـه الثاني من الجـواب: أن الواجبات المُكْرَه عليها مما لا يفتقـر إلى قصـد الامتثال تسقط المطالبة به إذا حصلت فائدته، كأخذ المال من غاصبـه، وما افتقر إلى القصد كالصلاة فلا يجزئ فعلها إلا بالنية، مع سقوط المطالبة بالإعادة؛ لأن باطنه غير معلوم للعباد.

أما العادات فلا ثواب فيها إلا مع قصد الامتثال، وما ذُكر من عدم اشتراط النية في الأعمال التعبدية فمبني على أنها معقولة المعنى، والنية تُشْترَط في غير المعقول كالطهارة والزكاة، أما الصوم فبناءً على أن الوقت لا ينعقد لغيره.

وأما الهازل فلأنه قاصد لإيقاع الســبب بلا شــك فيلزمه المُسَــبِّب؛ لأن اللزوم في هذه المســائل أمر باطن، فيُحمَل على أنــه جِدٌّ ومُصاحِب للقصد لإيقاع مدلوله. ومســألة نيابة ركعتَيِ النافلة عن الفريضة؛ لأن ظن الإتمام لم يُقْطَع عند المُصحِّح حكم النية.

وقصد الشارع مِن المكلَّف أن يكون قصدُه في العمل موافقًا لقصده في التشريع، وقصد الشارع المحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينيات،

وهو ما كُلِّف به العبد؛ لأن الأعمال بالنيات، وحقيقة ذلك أن يكون خليفة الله في إقامة هذه المصالح بحسب طاقته، فينال بذلك الجزاء في الدنيا والآخرة[١].

وكل مَن ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شُرعت له فقد ناقَض الشريعة، وكل مَن ناقضها فعمله في المناقضة باطل؛ أما البطلان فلأنه لن يُحقِّق جلب المصلحة أو درء المفسدة التي من أجلِها شُرع الحكم. وأما أنه مناقض فالدليل عليه من أوجه:

منها: إذا عيَّن الشارع أحد مُتماثلَيْنِ لمصلحة فأمَرَ به، والآخَرَ لمفسدة فنَهَى عنه، وقصد المُكلَّف ما قصده الشارع فهو جدير بأن تحصل له المصلحة، وإن قصد ـ متوهمًا ـ غير ما قصد الشارع فذلك مضادة للشريعة.

ومنها: إذا رأى المُكلَّف أن ما رآه الشارع حسنًا أو قبيحًا ليس كذلك، فهذه مضادة منه لقصد الشارع.

ومنها: أن الأخذ في خلاف مآخِذ الشارع من حيث القصد مُشاقّة ظاهرة.

ومنها: أنه جعل مقصود الشارع وسيلة لأغراضه.

ومنها: أنه بهذا مستهزئ بآيات الله. وللمسألة أمثلة كثيرة منها: الذبح لغير الله[٢].

وقد يُعْتَرَض على هذا الإطلاق بأشياء، منها: مسألة نكاح الهازل وطلاقه، والحِيَل في رفع وجوب الزكاة مثلًا، فهي صحيحة عند القائل، وغير ذلك من الأحكام الشرعية، وهذا يدل على أن ما قُصِد به غير قصد الشارع لا يلزم بطلانه.

والجواب: إنما قيل بانعقاد مسائل الإكراه بناءً على أنها مقصودة للشارع

---

(١) «الموافقات» (٢: ٣٢٥-٣٣٢).

(٢) «الموافقات» (٢: ٣٣٢-٣٣٥).

بأدلة قرَّرها الحنفية؛ لأن القول بصحة العمل مع أنه غير مشروع من المُحال، ومَن قال بالحيل بَنَى على قصد الشارع في استجلاب المصالح ودرء المفاسد. فمَن صحَّح نكاح المُحلِّل مثلًا فلغلبة ظنه أن الشـارع قصد إلى استجلاب مصلحة الزوجين فيه، وكذلك سائر المسائل، بدليل صحته في النطق بكلمة الكفر خوف القتل؛ إذ لا يمكن إقامة دليل شـرعي على إبطال كل حيلة أو تصحيحها، فإنما يبطل منها ما كان مضادًّا لقصد الشارع باتفاق جميع أهل الإسلام(١).

والفاعل أو التارك من حيث موافقة أو مخالفة قصد الشارع أربعة أقسام:

الأول: أن يكون فعله وتركه موافقًا، وقصده الموافقة، ففعله وتركه صحيح؛ كأداء الصلاة وترك الخمر بقصد الامتثال.

الثاني: أن يكون مخالفًا وقصده المخالفة؛ كترك الواجبات وفعل المحرمات.

والثالث: أن يكون الفعل أو الترك موافقًا وقصده المخالفة، وهو ضَرْبان:

١ـ أن لا يعلم موافقة الفعل أو الترك، والآخر: أن يعلم بذلك.

فالأول: كواطئ زوجته ظانًّا أنها أجنبية، فهذا الضَّرْب قد حصل فيه قصد العصيان.

٢ـ أن يكون الفعل أو الترك موافقًا مع العلم بالموافقة، ومع ذلك فقصده المخالفة، ومثاله: مَن يصلي رياءً، فهذا العامل قد جعل المقاصد الشرعية وسائل لأمور أُخَر لم يقصدها الشارع، فيدخل تحته النفاق والحيل على أحكام الله تعالى، وذلك كله باطل.

---

(١) «الموافقات» (٢: ٣٣٦-٣٤٧).

والرابع: أن يكون الفعل أو الترك مخالفًا والقصد موافقًا، إما مع العلم أو الجهل بالمخالفة، فأما مع العلم بالمخالفة فهذا هو الابتداع؛ كإنشاء العبادات، والزيادة على ما شُرع، والحاصل أن جميع البدع مذمومة؛ لعموم الأدلة كحديث: «كل بدعة ضلالة».

وإن كان العمل المخالف مع الجهل فله وجهان:

١ـ أن العامل لا يقصد المخالفة، فعمله غير مُطَّرَح جملةً؛ لأن الأعمال بالنيات.

٢ـ أن الامتثال لم يحصل لا في العمل ولا في القصد معًا. وكلا الوجهين يعارض الآخَر؛ ولهذا غلَّب فريق من المُجتهِدين جانب النقص، فتَلافَوْا من العبادات ما يجب تلافيه، وصحَّحوا المعاملات، وأبطل فريق كل عبادة أو معاملة خالفت الشارع ميلًا إلى جانب العمل المخالِف، وتوسَّط فريق فأعملوا الطرفين[1].

وجَلْب المصلحة أو دَفْع المفسدة المأذون فيهما ضربان:

الأول: لا يلزم عنه إضرار الغير، وهذا مأذون فيه بناءً على الأصل.

والثاني: يلزم عنه إضرار الغير، وهو نوعان:

١ـ أن يقصد الجالب أو الدافع الإضرار؛ كالمرخص في سلعتِه بقصد طلب معاشه مع قصد الإضرار بالغير، وهذا يحتمل الخلاف في حُكْمه؛ كالصلاة في الدار المغصوبة.

---

(١) «الموافقات» (٢: ٣٣٧-٣٤٢).

٢ـ أن لا يقصد الإضرار بأحد، وهو قسمان:

أـ أن يكون الإضرار عامًّا، كتلقي السلع، وهذا يحتمل نظر إثبات الحظوظ ونظر إسقاطها، فعلى نظر إثباتها: حق الجالب أو الدافع مُقدَّم وإن تضرر غيره؛ لأن جلب المنفعة أو دفع المضرة مقصود؛ لذلك أُبيح الدرهم بالدرهم إلى أجل للحاجة.

وعلى نظر إسقاطها وجهان:

١ـ إسقاط الحظ والدخول في المواساة؛ لأن مُسْقِط الحظ رَأَى غيرَه مثل نفسه، ولذا كانت مشروعية الإقراض والمنحة وغير ذلك مُؤكِّدة لهذا المعنى.

٢ـ الإيثار على النفس، وذلك أن يترك حظه لحظ غيره اعتمادًا على صحة اليقين، وتحملًا للمشقة في عون الأخ في الله، وهو ثابت من فعله ﷺ، فقد كان يعين على النوائب، وكذلك الصحابة.

والثاني: أن لا يلحقه بذلك ضرر، وهو على ثلاثة أنواع:

أـ ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعيًّا؛ كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام، بحيث يقع الداخل فيه، فمن حيث قَصْدُه لِمَا يجوز من غير قصد ضررِ أحدٍ فهذا جائز، ونُظِر من حيث كونُه عالِمًا بلزوم ضرر الغير مع عدم تضرره بتركه، وذلك ممنوع.

ب ـ ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادرًا، كأكل الأغذية التي غالبها لا يضر أحدًا، فهو على أصله من الإذن، بدليل: أن ضوابط المشروعات كالشهادة في القضاء لم يُعتبَر فيها إمكان الكذب والغلط لنُدرتِه، واعتُبرت المصلحة الغالبة.

ج ـ ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيرًا، وهو على وجهين:

أحدهما: أن يكون أداؤه إلى المفسدة غالبًا؛ كبيع العِنَب للخَمّار، وهذا يَحْتمِل الخلاف؛ لأن الضرر مظنون، وظن المفسدة لا يقوم مقام القصد إليها.

والثاني: ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيرًا، فهذا موضع نظر، كمسائل بيوع الآجال، ومذهب الشافعي وغيره صحة الإذن بناءً على الأصل؛ ولأن العلم أو الظن بوقوع المفسدة منتفيان، ولا قرينة تُرجِّح أحدهما، واحتمال قصد الإضرار لا يقوم مقام القصد ولا يقتضيه؛ لعوارض الغفلة وغيرها، إلا أن مالكًا اعتبره في سد الذرائع بناءً على كثرة قصد الوقوع أو مظنة ذلك، ولعدم انضباط القصد؛ لأنه أمر باطني، فكما اعتُبرت المظنة كذلك تُعتبَر الكثرة. وأيضًا قد يُشْرَع الحكم لعلة مع فواتها كثيرًا، كحد الخمر، فإنه شُرِع للزجر، والازدجار به كثير، لا غالبٌ، فاعتبرنا الكثرة في الحكم[١].

ويسقط التكليف عن المُكلَّف للضرورة، ويجب على غيره القيام به؛ ولذا شُرعت الصدقة والإقراض والتعاون وما أشبه ذلك من المصالح التي لا يقدر المحتاج على جلبها، وعلى هذا فكلُّ مَن لم يُكلَّف بمصالح نفسه فعلى غيره القيام بها، بحيث لا يلحق ذلك الغير ضرر.

وكل مَن كُلِّف بمصالح نفسه فليس على غيره القيام بمصالحه مع الاختيار، وكل مَن لم يُكلَّف بمصالح نفسه فعلى غيره القيام بها؛ كالزوج يقوم على مصالح زوجته.

وكل مُكلَّف بمصالح غيره إمّا أنه يَقْدِر على القيام بها ومصالحه الدنيوية أو لا،

---

(١) «الموافقات» (٢: ٣٤٨-٣٦٤).

فإن كان قادرًا على ذلك من غير مشقة فليس على الغير القيام بمصالحه، وإن عَجَز أو قدر مع مشقة مُعْتبَرة فإن المصالح المُتعلِّقة بالغير إما خاصة فتسقط، أو عامة فعلى مَن تَعلَّقت بهم أن يقوموا بمصالحِه بحيث لا يُخِلُّوا بمصالحهم(١).

وقد تكون المصلحة من العِظَم بحيث ينبغي أن تُلْغَى المفسدة إلى جانبها، كمَن غَلَّب من العلماء مصلحةَ مناظرة المعتزلة على مفسدة مجالسة الأمراء الرافضة.

وإذا عُلم قصد المصلحة في التكاليف ففي دخول المُكلَّف تحتها ثلاثة أحوال، **أولها**: أن يُقصَد بها ما فُهِم من مقصد الشارع في شرعها، **والثاني**: أن يُقصَد بها ما عسى أن يَقْصِده الشارع مما اطلع أو لم يطلع عليه، وهذا أكمل من الأول، **والثالث**: أن يُقْصَد مجرد امتثال الأمر، وهذا أكمل؛ لأنه بامتثاله وَكَل العلم بالمصلحة إلى العالِم بها(٢).

وحقوق الله لا خِيَرة فيها للمُكلَّف، وحق العبد في نفسه له فيه الخِيَرة، أما حقوق الله فالأدلة على أنها لا تسقط كثيرة، أعلاها الاستقراء التام للشريعة من أحكام العبادات والمعاملات التي ثبت فيها حق لله، فلا يستطيع أحد أن يسقط صلاة مفروضة أو طهارة أو حجًا أو غير ذلك، كما لا يستطيع أن يستحل ما حرم الشرع.

فإذا كان الحكم دائرًا بين حق الله وحق العبد لم يصح للعبد إسقاط حقه إذا أدَّى إلى إسقاط حق الله(٣).

---

(١) «الموافقات» (٢: ٣٦٤-٣٧٣).
(٢) «الموافقات» (٢: ٣٧٣-٣٧٥).
(٣) «الموافقات» (٢: ٣٧٥-٣٧٨).

التحيُّل:

والتحيُّل هو إسقاط حُكْم أو قَلْبُه إلى حُكْم آخَر بواسطة وجه سائغ في الظاهر، بحيث لا يسقط أو ينقلب إلا مع تلك الواسطة، فتُفعَّل ليُتوصَّل بها إلى ذلك المقصد، مع العلم بكونها لم تُشْرَع له، وهي غير مشروعة في الجملة، والحيل الباطلة ما هَدَم أصلًا شرعيًّا وناقض مصلحة شرعية، فإذا فرضنا حيلة لا تهدم أصلًا شرعيًّا ولا تناقض مصلحة شهد الشارع باعتبارها فغيرُ داخلة في النهي(١).

وحيث ثبت أن الأحكام شُرعت لمصالح العباد كانت الأعمال مُعتبَرة بذلك؛ لأنه مقصود الشارع فيها، فإذا كان الأمر في الظاهر والباطن على أصل المشروعية فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقًا والمصلحة مخالفة فالفعل غير صحيح وغير مشروع.

وأحكام الشريعة تشتمل على مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص، وهي: ما يُفْصِح عنها كلُّ دليل لحكم في خاصته، كما تشتمل على مصلحة كلية على الجملة، وهي: أن يكون المُكلَّف تحت قانون مُعيَّن من تكاليف الشرع في جميع اعتقاداته وأقواله وحركاته، فلا يكون كالبهيمة المُسيَّبة تعمل بهواها حتى يرتاض بلجام الشرع، فإذا تبع هواه في تَتبُّع الرخص فقد نقض ما أبرمه الشرع(٢).

بم تُعرف المقاصد؟

ختم أبو إسحاق كلامه عن المقاصد بفصلٍ جَعَله لبيان الجهات التي بها يُعرَف مقصد الشارع مما ليس بمقصد له، وقدَّم لذلك بأن النظر في هذا لا

---

(١) «الموافقات» (٢: ٣٧٨-٣٨٤). (٢) «الموافقات» (٢٣: ٣٨٥-٣٩١).

يخرج عن ثلاثة أقسام:

الأول: رأي الظاهرية الذين يَرَوْن أن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به، ويحصرون مظان العلم بالمقاصد في ظواهر النصوص.

الثاني: نوعان، **أولهما**: يَرَى أن مقصد الشارع ليس فيما يفهم من ظاهر النصوص، وإنما المقصود أمرٌ آخر وراءه، وهذا رأي الباطنية القاصدين لهدم الشريعة. **والثاني**: يَرَى أن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها، وهذا رأي المُتعمِّقِين في القياس المُقدِّمِين له على النصوص.

الثالث: أن يقال باعتبار الأمرين جميعًا على وجه لا يُخِلُّ فيه المعنى بالنص، ولا العكس؛ لتجري الشريعة على نظامٍ واحدٍ لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهذا ما عليه أكثر العلماء الراسِخين، فعليه الاعتماد في الضابط الذي يُعرَف به مقصد الشارع[1].

الجهات التي يُعرَف بها مقصد الشارع:

الجهة الأولى: مُجرَّد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، فمِن المعلوم أن الأمر يقتضي الفعل، فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع.

وكذلك النهي معلوم أنه يقتضي الكفَّ عن الفعل، فعدم وقوعه مقصود له، وإيقاعه مخالف لمقصوده، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقصوده، وهذا الوجه ظاهر عام لمن اعتبر مجرد الأمر والنهي من غير نظر إلى عِلّة، وأيضًا لمَن اعتبر العلل والمصالح، وهو الأصل الشرعي.

(١) «الموافقات» (٢: ٣٩١-٣٩٣).

الجهة الثانية: اعتبار علل الأمر والنهي، ولم أُمِر بهذا ونُهِي عن ذلك؟

العلة إما أن تكون معلومة أو لا، فإن كانت معلومة اتُّبعت، فحيث وُجِدت وُجِد مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه.

وتُعرَف العلة هنا بمسالكها المعروفة في الأصول، فإذا حُدِّدت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلل من الفعل أو عدمه، ومن التسبب أو عدمه.

وإن كانت غير معلومةً فلا بُدَّ من التوقُّف عن القطع بأن الشارع قصد كذا[1].

الجهة الثالثة: أن للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصدَ أصليةً ومقاصدَ تابعةً، وهذه المقاصد منها ما هو منصوص عليه أو مشار إليه، ومنها ما عُلم بدليل آخَر أو مسلك استُقرِئ من ذلك المنصوص؛ وذلك أن ما نُصَّ عليه من هذه المقاصد التابعة مُثْبِت للمقصد الأصلي، فدل ذلك على أن كل مُقَوٍّ ومُدِيم للمقصد الأصلي مما لم يُنَصَّ عليه مقصودٌ للشارع أيضًا، ومن هنا يَتبيَّن أن نواقض هذه الأمور مضادة لمقاصد الشارع.

أقسام المقاصد التابعة:

الأول: صحيح، وهو ما يقتضي تأكيد المقاصد الأصلية.

الثاني: غير صحيح، وهو ما يقتضي زوال المقاصد الأصلية.

الثالث: صحيح في العادات دون العبادات، وهو ما لا يقتضي تأكيدًا ولا رفعًا للمقاصد الأصلية، وهذا القسم يحتمل الخلاف، فقد يقال: إذا كان لا يقتضي تأكيد المقصد الأصلي الذي يقصده الشارع فلا يصح، وقد يقال: كما أنه غير موافق فهو غير مخالف[2].

---

(١) «الموافقات» (٢: ٣٩٣-٣٩٦). (٢) «الموافقات» (٢: ٣٩٦-٤٠٩).

الجهة الرابعة: السكوت عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضي له، وهذا السكوت عن الحكم نوعان:

الأول: أن يُسْكَت عنه؛ لأنه لا مُوجِب له، كالنوازل التي حدثت بعده ﷺ، فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإجرائها على ما تقرر في كلياتها.

الثاني: أن يُسْكَت عنه، وموجبه المقتضي له قائم، فلم يُقرَّر فيه حكم عند نزول النازلة، فهذا النوع من السكوت كالنص على أن قصد الشارع أن لا يُزاد فيه ولا يُنْقَص[١].

الخلاصة:

هذه خلاصة ما قرَّره الشاطبي رحمه الله عن المقاصد الشرعية التي بلغت عنده من الأهمية إلى درجة أن جعلها الوصف الأول لمَن أراد ولوج ساحة الاجتهاد.

وحيث كانت هذه مكانة المقاصد عند أبي إسحاق، فقد أفرد لها الجزء الثاني من كتابه «الموافقات» الذي مَرَّت بنا زُبْدته منذ قليل، وهو المبحث الذي دفع الكثير من المعاصرِين إلى الكتابة عن المقاصد، وكأنها أداة جديدة أو علم جديد ستُسْفِر زيادة البحث والتنقيب فيه عن كشف أسرار وجواهر جديدة من كنوز الشريعة لم تكن معروفةً من قبلُ، يكون لها دور في تجديد أحكام الفقه القديمة المُستقِرّة، التي يَشْكُون من جمودها وعدم مسايرتها للحياة المعاصرة؛ لذا جاء هذا المبحث للتأكيد والبرهنة على أن ما قاله الشاطبي رحمه الله في كتاب المقاصد ليس شيئًا جديدًا جَهِله السابقون، أو غفل عنه الذين جاؤوا من

---

(١) «الموافقات» (٢: ٤٠٩-٤١٤).

بعده! كما أنه لن يكون بديلًا عن منهج الاستنباط المُسْتقِرّ، وهو علم أصول الفقه، زيادة على ما في كلامه من ثغرات، وهو ما سنتناوله بالبيان في المباحث التالية إن شاء الله.

الفصل الثاني
نظرات تحليلية لكتاب المقاصد

المبحث الأول: الوصفية في كلام الشاطبي

يلاحظ المُتمعِّن في القســم الأول: «قصد الشارع» أن منهج الشاطبي في النوعين: الأول والثاني: «قصد الشارع في وضع الشريعة» و«قصد الشارع في وضع الشــريعة للإفهام» جاء وصفيًّا، قرَّر فيه ما يمكن تسميتُه «مبادئ عامة» يُسترشَــدُ بها في فَهْم الشــريعة، وليس تأصيلًا لقواعد يمكن أن تكون أساسًا لبناء أحكام شرعية عليها.

فكلامه عن الضروريات ومراعاتها من جانبَيِ الوجود والعدم كان بيانًا لِما قَرَّرته نصوص الشريعة في ذلك؛ فهو يقول:

«فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود: كالإيمان... والصــلاة، والزكاة... والعــادات راجعة إلى حفظ النفــس والعقل من جانب الوجود أيضًا؛ كتناول المأكولات، والمشروبات، والملبوسات... والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، والجنايات ـ ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم»[١].

ووصف الحاجيات بأنها التي إن لم تُراعَ وقع المُكلَّفون في الحرج والمشقة،

---

(١) «الموافقات» (٢: ٨-٩).

وهي جارية في العبادات كرخصة الفطر للمريض، وفي العادات كإباحة الصيد، وفي المعاملات كالقراض، وفي الجنايات كجعل الدية على العاقلة.

ويضرب مثلًا للتحسينيات بالطهارة في العبادات، وآداب الأكل في العادات، وبمنع بيع النجاسات في المعاملات، وبمنع قتل النساء والصِّبيان في الحرب في الجنايات. والشيء ذاته عند حديثه عن أن الحاجيات كالتتمة للضروريات، والتحسينيات كالتتمة للحاجيات، وشرط كل تكملة ألَّا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال، ويمثل لذلك بالبيع، فهو في الأصل ضروري، ومنع الغرر والجهالة مُكمِّل، فلو اشتُرِط نفي الغرر بالكامل لسُدَّ باب البيع(١).

ومصالح الدنيا والآخرة مبنية على المحافظة على الضرورات الخمس، فلو عُدِم المُكلَّف لَما وُجِد مَن يتديَّن، ولو عُدِم النسل لانقطع البشر. وهكذا، وإذا ثبت هذا فالأمور الحاجية تكملة للضرورية، وترفع المشقة في اكتسابها، كإجازة الصلاة قاعدًا أو مضطجعًا للمريض، وكذلك الحال بالنسبة للتحسيني.

واختلال الضروري يلزم منه اختلال الحاجي والتحسيني بإطلاق؛ لأنه إذا ثبت أنه الأصل، وأن ما سواه مبني عليه؛ لزم من اختلاله اختلال الباقين، كسقوط الصلاة عن المغمى عليه والحائض، فيسقط عنهما بالتبع الطهارة والقراءة... إلخ(٢).

ولا يلزم من اختلالهما اختلال الضروري؛ لأنه مع غيره كالموصوف مع أوصافه، ومن المعلوم أن الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه،

(١) «الموافقات» (٢: ١٠-١٤).

(٢) «الموافقات» (٢: ١٦-١٨).

مثال ذلك: إذا بطل الذِّكْر أو التكبير أو غير ذلك من أوصاف الصلاة لأمرٍ فإن أصلها لا يبطل، إلا أن تكون الصفة ذاتية للموصوف، بحيث تُعَد جزءًا من ماهيَّته كالركوع من الصلاة.

وقد يلزم من اختلال التحسيني أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجهٍ ما؛ لأن إبطال بعضها مدخلٌ للإخلال بما فوقه للارتباط بينها، مثال ذلك: أن المُخل بمكملات الصلاة كالمُخِل بأركانها وفرائضها، ومِن المقرر في كتاب الأحكام أن المندوب إليه بالجزء ينتهي إلى أنه واجب بالكل، والإخلال به عندئذ كالإخلال بالركن، ومن هنا كان القول بأن الإخلال بالمكملات بإطلاق قد يُبْطِل الضروريات بوجهٍ ما[1].

ويتابع الشاطبي منهجه الوصفي فيُقرِّر في المسألة الخامسة: أنه لا وجودَ لمصالح أو مفاسد مطلقة، فكلُّ مصلحة تشوبُها مفسدة، وكل مفسدة تلحقها لذة أو لطف، فالدنيا قامَت على الامتزاج بينهما.

والمصلحة الغالبة في العادة مطلوبة شرعًا، والمفسدة الغالبة في العادة مقصودة الرفع شرعًا، وأن عامة المنافع والمضار إضافية، لا حقيقية، وبناءً على ذلك لا يصح القول: إن الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع[2].

وهكذا في بقية مسائل النوع الأول، تَجِدُه يضرب الأمثلة من أحكام الفقه المقررة، واصفًا ومُحلِّلا للموجود، كاشفًا ومُفصِّلًا لخصائص الشريعة، ومحاولًا تبيان الحِكْمة في مراتب الأحكام، ومُفلسِفًا للعَلاقة بين الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

---

(١) «الموافقات» (٢: ١٩-٢٣).

(٢) «الموافقات» (٢: ٢٦-٤٠).

وفي النوع الثاني «قصد الشـارع في وضع الشريعة للإفهام» نجده يصف خصائـص اللغة العربية، ويقرر ما ينبني على ذلـك من مبادئ عامة ينبغي أن تُراعَى في فهم الشـريعة، فبعد أن قرر أن الشريعة عربية اللسان، وأنها جاءت علـى معهود العرب في الخطاب؛ بنى على ذلـك: عدم إمكان ترجمة القرآن إلى لسـانٍ آخَر بناءً على المعاني التابعة، وأن أُمِّية الشريعة تستلزم عدم صحة ما أضافه كثيرٌ من الناس من علوم الطبيعيات والمنطق والحروف؛ لأن السلف لـم يذكروا ذلك، وأنه لا بُدَّ في فهم الشـريعة من اتِّباع معهـود الأُمِّيين وهم العـرب، وأنه لا يصح في طرق التفهيم والفهم إلا ما كان عامًّا لجميع العرب بلا تكلُّف، وأن يكون الاعتناء بمعاني الخطاب دون ألفاظه هو القصد الأكبر، وأن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأميَّ فهمُه ليسعه الدخولُ تحـت حكمه، وأنه إذا ثبت أنّ للكلام من حيث دلالته على المعنى اعتبارين: أصليًّا وتبعيًّا خادمًا للأصلي، كان الواجب النظر في الوجه الذي تُسـتفاد منه الأحكام، هل يختص بجهة المعنى الأصلي أو يخص الجهتين؟

فأنت ترى أنه جرى في النوع الثاني على منوال النوع الأول، من الوصف وتقرير مبادئ عامة إرشادية، وليس لقواعد أصولية استنباطية.

وفي النوع الرابع «قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة» المشتمل على عشرين مسألة، نجد الشاطبي سلك الطريقة الوصفية نفسها في عشر مسائل، تكلم في الأولى منها على أنه مِن قصد الشارع إخراجُ المُكلَّف عن داعية هواه، وفي المسألة الثانية بيَّن أن المقاصد الشرعية ضربان: أصلية وتابعة، وفي المسألة الثالثة: بيَّن أن الضرورات نوعان: ما كان للمُكلَّف فيه حظ، وما ليس فيه حظ عاجل له، وفي المسألة الرابعة: بيَّن ما فيه حظ العبد

مَحْضٌ، وبيَّن في المسألتين الخامسة: أن العمل إذا وَقَع على وَفْق المقاصد الشرعية، فإنه إما أن يقع على المقاصد الأصلية أو المقاصد التابعة.

وفي المسألة السادسة: بيَّن أن العمل إذا وقع وفق المقاصد التابعة، فإما أن تصاحبه المقاصد الأصلية، فيكون امتثالًا، وإن كان سعيًا في حظ النفس، أو لا تصاحبه فيكون عملًا بالحظ والهوى.

وكذلك الحال من المسألة التاسعة إلى الرابعة عشرة، كلها كلام عن عموم أحكام الشريعة لجميع المُكلَّفين، وأنه ثبت بالاستقراء أن المزايا التي أُعْطِيها ﷺ قد أُعْطِيت منها أمته أنموذجًا، وأن من شرط العمل بالرؤى والكشف عدمَ مخالفتها لأحكام الشريعة.

وفي المسألة السابعة عشرة ذكر أن عظم الطاعة أو المعصية تابعٌ لعِظَم المصلحة أو المفسدة، وفي المسألة العشرين بيَّن أنه لَمّا كانت الدنيا مخلوقةً على بذل النِّعم للعباد ليتمتعوا بها ويشكروا الله عليها، اقتضى ذلك أن تبيِّن الشريعة وجه الشكر.

وهكذا جَرَى في النوع الثاني وفي أربع عشرة مسألة في النوع الرابع على منوال النوع الأول، وكذلك في المسألة الثانية من القسم الثاني «مقاصد المكلف» من الوصف وتقرير مبادئ عامة مرشدة صاغها في شكل مسائل، وليس في أي منها ما يمثل قاعدة للاستنباط المباشر كالقواعد الأصولية.

المبحث الثاني: تقرير المقرر

وإلى جانب المنهج الوصفي لأنواع المقاصد الذي سار عليه أبو إسحاق ـ كما رأينا في المبحث السابق ـ نجد من منهجه أيضًا إتيانه بكثير من مباحث

وقواعـد أصول الفقه المقررة في الكتابـات الأصولية المعتادة، ثم طَرْحه لها في شـرحه للمقاصد، وليس له فيها من جديد سوى زيادة الشرح والتحليل، وضرب المزيد من الأمثلة لبعض المباحث.

والنوع الثالث «بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها» يعتبر خير مثال على ذلك؛ فقد تعرَّض في اثنَتَيْ عَشْرة مسألة للكلام عن القدرة بصفتها شرطًا للتكليف، بيَّن فيها أنه لا تكليف بما لا يُطاق، كما تناول بالشرح الأوصاف الجِبِلِّية التي لا قدرة للإنسان على دفعها ولا جلبها، والمشقة وأنواعها، وما يتعلَّق به التكليف منها وما لا يتعلَّق، وخَتَم كلامه عن هذا النوع بتقريرٍ وصفي مَفادُه: أن الشريعة جاريةٌ في أحكامها على الطريق الوسط، وردِّ المكلف من طرفي الإفراط والتفريط إلى سَنَن الاعتدال.

وهذا الذي قاله الشاطبي رحمه الله ذكره كل الأصوليين في مبحث «شروط المحكوم فيه»، والشيء ذاته في النوع الرابع «قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة»، ففي المسألة الثانية التي خَصَّصها للحديث عن المقاصد الأصلية والتابعة بيَّن أن التابعة هي: الضروريات، وهي بدورها قسمان: ضرورية حفظها فرضُ عَيْن، وضرورية حفظها فَرْض كفاية، وتعريفه للقِسْمين لم يخرج عما قاله الأصوليُّون عند حديثِهم عن «الفرض بالنظر إلى المُطالَب به» مِن أنه ينقسم إلى فرض عَيْنٍ وفرض كفاية، غير أن الشاطبي ربطه بالضروريات الخمس، وما قاله تعليل فلسفي لأحكام شرعية مقررة، أكثرها ثابت بأدلة قطعية في ورودها ودلالتها، وكلامه عنها وصف وتعليل لأسرار التكليف الوارد في النصوص.

وفي المسألة السابعة تكلَّم عن النيابة في الأعمال، وما قاله فيها ذَكَره

علماء الأصول: كالقرافي في «الفروق»[١]، والزنجاني في «تخريج الفروع»[٢]، والآمدي في «الإحكام»[٣]، وشمس الدين الرملي في «نهاية المحتاج»[٤].

وفي المسألة الرابعة عشرة تكلَّم عن العادات، ويَقْصِد العُرف، وتكلم في المسألة الخامسة عشرة عن شرطَي العلم والقدرة على المكلَّف به، وبيَّن أنه لا تكليف بما لا يُطاق، وكلُّ ما قاله ذَكَره الأصوليون عندَ كلامهم عن «شروط المحكوم فيه».

وما قاله أبو إسحاق في المسألة السادسة عشرة عن العوائد: من أنها لا تختلف باختلاف الزمان والمكان والأحوال هو كلام عن الاستصحاب، وهو من أدلة الأحكام التي تناولها الأصوليون بالشرح والتفصيل، وما قرَّره في المسألة الثامنة عشرة أن الأصل في العبادات التعبد، وفي العادات الالتفات للمعاني، مُقرَّر عند كل العلماء القائلين بالقياس، عدا علماء الظاهرية.

وأخيرًا تكلم في المسألة التاسعة عشرة عن حق الله وحق العبد، وما اجتمع فيه الحقان، وفي القسم الثاني «مقاصد المُكلَّف»، خصص المسألة التاسعة أيضًا لبيان ما ليس فيه خِيَرة للمُكلَّف وهي حقوق الله، وما له فيه الخيرة وهي حقوق العبد في نفسه، وهذه من المسائل التي فصَّل الكلام فيها الأصوليون من المدرسة الحنفية.

وفي القسم ذاته تكلَّم في المسألة الأولى والثالثة عن أثر النِّية، وما يَعْرِض للمُكلَّف من إكراهٍ ونسيان وجهل فيما يُقْدِم عليه، وأنَّ من ابتغى في التكاليف ما لم تُشرَع له فقد ناقض الشريعة، وعمله المناقض باطل، وتعرَّض في المسألة

---

(١) (٢: ٢٠٥-٢٠٦). (٢) (ص١٤٠).

(٣) (١: ١٩٨-٢٠٠). (٤) (٣: ٢٥٢-٢٥٥).

الرابعة للفاعل والتارك، من حيث الموافقة والمخالفة لقصد الشارع، وبيَّن أنها أربعة أقسام، وكلامه عنها مبني على قصد المُكلَّف عند الفعل والترك، وجزء مما قاله تناوله العلماءُ عند حديثهم عن النية في الأعمال، والجزء الآخَر يتعلَّق بجهل المُكلَّف أو نسيانه أو خطئه حال إقدامه على فعل أو تركه له، وما ذكره تَعرَّض له الأصوليون عند كلامهم عن عوارض الأهلية.

أما المسائل: الخامسة، والسادسة، والسابعة، والثامنة؛ فكلها تدور على تزاحم المصالح والمفاسد الناتجة عن أفعال المُكلَّفِين والترجيح بينها، ولا يخفى أن الترجيح بين المصالح عند تعارُضها من وظائف المُجتهِد، وهذا ما قام به كلُّ أئمة الاجتهاد.

وتحدَّث في المسألة العاشرة، والحادية عشرة، والثانية عشرة عن تعريف الحِيَل وحكمها وأنواعها، وهي من المسائل التي تكلَّم عنها المالكية والشافعية والحنابلة، خاصةً ابن تيمية وابن القيم اللذين أطالا النفس في بيان ذلك.

المبحث الثالث: هل وضعت الشريعة على معهود الأميين في الفهم؟

قرَّر الشاطبي عند كلامه على قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام: أن الشريعة الإسلامية ينبغي أن تُفهَم على معهود الأُمِّيين؛ لأن رسولها أُمِّي، والأُمة التي بُعث فيها أُمِّية. غير أن من العلماء مَن لا يُسلِّم بمعنى الأمية الذي ذهب إليه الشاطبي، وهو: الجهل بالقراءة والكتابة، ومن هؤلاء الشيخ عبد الكريم مطيع الذي أرى أنه تابَعَ في ذلك الشيخ علّال الفاسي رحمه الله، ودليلهم على ذلك:

١ـ أن «الأُمِّية» لفظ مشترك، من معانيه أيضًا: مَن لا يقر بنبيٍّ ولا رسول، وكلُّ أتباع الديانات الأخرى من غير أهل الكتاب؛ وذلك لقوله تعالى:

﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْۚ﴾ [آل عمران: ٢٠]، كما أن هناك مَن يُفسِّر لفظ «النبي الأُمِّي» بمعنى أنه ينتسب إلى أمِّ القرى، أي مكة.

٢ـ أن في العرب مَن كان يعرف القراءة والكتابة قبل البعثة وبعدها، ومنهم مَن كان يعرف لغات الشعوب المجاورة؛ كالفارسية والحبشية بسبب رحلتَيِ الشتاء والصيف للتجار.

والرد السابق مَبْني على منع حصر معنى «الأُمِّي والأُميّة» في عدم معرفة القراءة والكتابة الذي أسَّس عليه الشاطبي ما أسَّس من القواعد، أما من الناحية الموضوعية فيقول الشيخ عبد الكريم مطيع:

«إن ما ذهب إليه ـ أي الشاطبي ـ من أن الشريعة ينبغي أن تُفهَم على معهود الأُمِّيين لأن رسولَها أُمِّي والأمةُ التي بُعِث فيها أمية، فجنوحٌ مندفع في الاستقراء غير المنضبط، لا سيما وقد جاء القرآن في جملة مضامينه قابلًا للفهم من جميع الخلق جاهلِهم وعالِمهم، كلٌّ حسب قدرته ومدى استيعابه ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ٢٢]، كما أن أحكامه التكليفية مَبْنية على مقاييس حِسِّية وعقلية تسع كافة المُخاطَبين من كل جنس ولون وعصر ومستوًى حضاري وثقافي، وإلا لَمَا كانت مُلزِمة لهم وحُجة عليهم جميعًا، ولَتعذَّر الامتثال لها وتطبيق أوامرها ونواهيها، والاعتبار بما ورد فيها من مواعظ وحكم، وحقائق علمية في النفس والكون والآفاق. كما أن التطور العلمي المعاصر أكَّد إعجاز القرآن في انبنائه على العلم المطلق؛ إذ كل المعلومات الواردة فيه يفهمها الفرد العادي البسيط بما يكفي لتثبيت إيمانه وقيامه بتكاليف دينِه، ويفهمها العالِم المُتخصِّص بما يفتح له آفاقًا في العلم والإيمان.

وبما أن معهود كل أمة راجع إلى أسلوب معيشتها بداوةً وحضارةً، ليونةً وخشونةً، علمًا وجهلًا؛ فإن هذا يقتضي منه أن تُفهَم الشريعة على معهود البداوة والخشونة والجهل، بسبب أُمِّية العرب وبداوتهم وخشونتهم، مما يتنافى مع شمولية الدين للجميع، وتميزه بالرفق واليسر ودعوته إلى الرقي والعلم والتحضر، وعلى مفهوم جنس العرب، مما يُهْدِر الأخوة الإنسانية لتَحُلَّ محلها مفاهيم العرقية التي تجعل الإسلام دينًا للعرب وحدَهم. كما أن هذا الرأي يُؤدِّي إلى أن ينشأ في المجتمع المسلم ثلاثةُ أديان: دين النخبة المثقفة المبني على المقاصد وطرق الكشف عنها، ودين الملتزِمين بالكتاب والسُّنة، ودين العامة المبني على الجهل ومعهود الأميين، أو دين الحضري المبني على الإفراط في الليونة والرفق، ودين البدوي المُغرِق في الخشونة والشدة، وهذا كله غير صحيح.

وأخيرًا فإن ضرورة فهم الشريعة على معهود الأُمِّيين يعود أيضًا على منهج الشاطبي في الكشف عن المقاصد بالإبطال؛ لأنه ليس على معهود الأُمِّيين بساطة وعفوية وعدم تعقيد، فهو مبنيٌّ على الاستقراء ملاحظة ومقارنة وتجريدًا وتعميمًا وتقعيدًا، ولا يستطيع القيام بهذه العمليات العقلية إلا مَن أُوتِي رسوخًا في الشريعة أصولًا وفروعًا وأدوات فهم، وفي مختلف العلوم الرافدة فلسفة ومنطقًا وكلامًا وجدلًا(١).

المبحث الرابع: جهات معرفة المقاصد ليس فيها جديد

في الفصل الأخير من كتاب المقاصد الذي خصَّصه الشاطبي لبيان الجهات التي بها تُعرَف المقاصد نجده حدَّدها في أربع جهات، الناظر فيها يجدها

---

(١) «فقه الأحكام السلطانية» (٤٠٤-٤٠٥).

لا تخرج عما سار عليه أئمة الاجتهاد في اجتهاداتهم، ولا ما حرَّره وقرره علماء الأصول في مُصنفاتِهم، بل إنها تُثْبت أن أبا إسحاق لم يأت بجديد مغاير للأصول العلمية للمنهج المستقر في الاستنباط والفتوى، وهذه الجهات:

أولًا: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي؛ فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع.

ثانيًا: اعتبار علل الأمر والنهي، وتُعرَف العلة هنا بمسالكها المعروفة في الأصول.

ثالثًا: كل مُقَوٍّ ومديم للمقصد الأصلي مما لم ينص عليه مقصود للشارع أيضًا.

رابعًا: السكوت عن شرع التسبب، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضي له.

هذه عناوين الوجوه التي ذَكَرها الشاطبي، ومَن أراد بيانها فليقرأ شرحه لها الذي مر بنا مُلخَّصه، وسيجد القارئ أن كلامه عن هذه الوجوه هو نفسه كلام كل علماء الأصول.

فكلامه عن مقتضى الأمر والنهي يذكره العلماء ـ بما فيهم علماء الظاهر ـ عند حديثهم عن مبحثَي الأمر والنهي، بل إن ما قالوه في هذين المبحثين يفوق ما ذكره أبو إسحاق عنهما، فلم يكتفوا فقط بالكلام عن اقتضاء الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، بل تساءلوا وبحثوا: هل الأمر يقتضي تكرار المأمور به أو يكفي الإتيان به مرة واحدة؟ وهل الأمر بالشيء يقتضي فعله على الفور أو على التراخي؟ وهل الأمر بإخراج الزكاة أو ضمان المُتْلَف في حق المجانين

والأطفال مُتوجِّه لهؤلاء أو لمَن له الولاية عليهم؟ وهل الأمر بالشيء نهي عن ضده؟

وفي مبحث النهي بحثوا: هل إذا نهى الشارع عن شيء كان نهيه هذا للتحريم أو للكراهة؟ وهل النهي عن الشيء يفيد بطلان المنهي عنه أو فساده؟

هذه المسائل وزيادة بحثها علماء الأصول، وكلها تدور في فلك معرفة مراد الشارع من أمره ونهيه، بل إنهم في مباحث السُّنة ودلالتها لم يكتفوا ببحث الدلالات اللفظية للسنة القولية، بل إنهم بحثوا عن دلالات أفعاله ودلالة تركه عليه الصلاة والسلام، وكل دارس للأصول يعرف ذلك، وكل هذه المباحث في حقيقتها تندرج تحت رواق ما يسميه المعاصرون مقاصد الشريعة.

وما قاله في الوجه الثاني عن اعتبار علل الأمر والنهي بحثه العلماء بالتفصيل عند كلامهم عن مسالك العلة في مبحث القياس، التي أوصلها بعضهم إلى أحد عشر مسلكًا، والشاطبي نفسه ذكر ذلك.

والوجه الثالث المرتبط بالمقاصد التابعة ساقَ له أمثلة: منها أحكام منصوصة؛ كتحريم زواج التحليل والحكم ببطلانه، ومثله زواج المتعة.

وفي بيان أقسام المقاصد التابعة بيَّن أن منها الصحيح، وهو ما أكَّد المقصد الأصلي، وضرب لذلك مثلًا بالصلاة؛ إذ أصل مشروعيتها الخضوع لله تعالى بإخلاص التوجه إليه، ولها مقاصد تابعة كالنهي عن الفحشاء والمنكر، والاستراحة بها من نكد الدنيا، واستجلاب الرزق. ومنها غير صحيح، وهو ما يقتضي رفع المقاصد الأصلية كالرياء في الصلاة، ومنها ما هو صحيح في العادات دون العبادات، وهو ما لا يقتضي تأكيدًا ولا رفعًا للمقاصد الأصلية،

وهذا القسم فيه خلاف، وضرب لذلك مثلًا بالزواج بقصد المضارة أو بنية الطلاق، وهذه من المسائل التي فيها خلاف بين العلماء.

وفي بيانه للجهة الرابعة: بيَّن أن ما سكت الشارع عن بيان حكمه نوعان:

الأوّل: ما لا موجب له، كالنوازل التي حدثت بعده ﷺ، فاحتاج المجتهدون إلى النظر لمعرفة حكمها، كجمع المصحف وتضمين الصناع.

الثاني: ما سكت عنه مع وجود المقتضي لبيانه، فهذا النوع من السكوت كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزاد فيه ولا ينقص؛ لأن عدم تشريع الحكم مع وجود مقتضاه.

دل هذا على أن الزيادة على المسكوت عنه لا تجوز، وقد ضرب لهذا مثلًا في كتابه «الاعتصام» بصلاة العيدين والاستسقاء؛ إذ لم يشرع لها الأذان ولا الإقامة مع قيام المقتضي من كونها صلاة جماعة، فكان من المناسب لها ذلك كالصلاة المفروضة، ولكن الشارع لم يفعل، فدلَّ سكوته على عدم المشروعية؛ إذ فُهِم من قصده الوقوف عند ما حدَّ بلا زيادة ولا نقصان.

خلاصة ما سبق:

الحاصل أن ما ذكره الشاطبي من الوجوه التي تُعرَف بها المقاصد، وما ساقه من أمثلة في بيان تلك الوجوه؛ معروفة ومقررة عند غيره من العلماء أيضًا، ومنها ما جرى فيه خلاف بينهم، وهم في كل ذلك على دراية فيما اتفقوا عليه واختلفوا فيه من مسائل الاجتهاد، والشاطبي رحمه الله وإن كان متأخرًا في الزمن عن أولئك الأئمة فإنه لم يأتِ بشيء فات الأولين من العلماء.

المبحث الخامس: سبب وقوع المعاصرِين في وهم المقاصد

إن ما سطره وقرَّره أبو إسحاق فيما يتعلق بوجوه معرفة المقاصد دليل كافٍ على أن ما كتبه كان محاولة لبيان حكمة التشريع وأسرار التكليف، سواء على مستوى الهدف والمغزى من التشريع بصورة إجمالية، أو على مستوى معرفة حكمة ومقصد الشارع من وراء كل حكم جزئي، والرجل إنما كتب المستقر من أصول النظر في أدلة الشريعة بأسلوب جديد غير معهود، ومن هنا داخل الوهمُ كثيرين بأنه جاء بأداة جديدة تُدعَى المقاصد، يُطوَّر بها القديم، وتُستخدَم في معرفة حكم الجديد.

حتى على فرض أن أبا إسحاق كان يقصد ذلك؛ فإنه لم يُبيِّن لنا بصورة عملية كيف تُستنبَط الأحكام من نصوص الشريعة وَفْق قواعد مقاصدية كقواعد الأصول المحررة المعروفة في دواوين الأصول، مثل قاعدة عموم المقتضى، وقاعدة مفهوم المخالفة، إلى غير ذلك من القواعد، اللهم إلا إذا عُدَّ ما كتبه عن الوجوه الأربعة التي تُعرَف بها مقاصد الشريعة قواعد للاستنباط، ونحن نعلم جيدًا أن ما سطره فيها معروف ومُقرَّر عند أئمة الاجتهاد والفتوى ممَّن سبقوه أو عاصروه، وأن دوره كان صياغتها في قالب تحليلي وتفسيري جديد لا غير.

معرفة هذه النقطة تُبيِّن السر في أنه رغم الدراسات التي كُتبت والمقالات التي دُبِّجت لم يستطع أحد أن يأتي بقاعدة جديدة مَبْنية على ما يسميه البعض بنظرية أو علم المقاصد، يُبيِّن لنا فيها كيف يكون دور هذه القاعدة في استنباط حكم شرعي، تمامًا كدور القاعدة الأصولية.

وعدم إدراك الكثيرين لهذه المسألة أدى إلى وقوعهم أسرى لوهم الإتيان

بالجديد من خلال البحث في المقاصد، وغياب الإدراك المؤدي لهذا الوهم يعود إلى سببين:

السبب الأول: خطأ الفهم عن الشاطبي في كلامه عن شروط الاجتهاد

هذا الوهم في فَهْم كلام الشاطبي يعود - في غالب الظن - إلى منهجه غير المعهود في التأليف الأصولي، الذي سار عليه في كتابه «الموافقات» مقارنةً بأسلوب ومنهج التأليف عند بقية علماء هذا الفن، فبيان فلسفة التشريع وأسرار التكليف هي الروح الغالبة على الكتاب، وهو نفسه نصَّ في مقدمة الكتاب على أن نهجه فيه على غير المعهود، ولا أدل على هذا من تخصيصه ربع الكتاب لموضوع المقاصد، وكذلك طريقته الخاصة في معالجة القضايا الأصولية، ومن ذلك مسألة الاجتهاد وشروط المجتهد.

ففي الوقت الذي ينص غيره من العلماء على جملة من الشروط التي يجب توافرها فيمن يريد الدخول إلى ساحة الاجتهاد والنظر، كمعرفة العربية، وآيات وأحاديث الأحكام، والمقبول والمردود من الأحاديث، والناسخ والمنسوخ، والقياس، ومواطن الإجماع، وهناك من يزيد عليها؛ نجد الشاطبي يقرر:

«إنما تحصل درجة الاجتهاد لمَن اتَّصَف بوصفين: **أحدهما**: فَهْم مقاصد الشريعة على كمالها، **والثاني**: التمكُّن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها»(١).

وقال في شرح الشرط الأول:

«فإذا بلغ الإنسان مبلغًا فَهِم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصفٌ هو السبب في تنزُّله

---

(١) «الموافقات» (٤: ١٠٥-١٠٦).

منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أره الله»[(١)].

وفي شرح الشرطِ الثاني يقول: «وأما الثاني فهو كالخادم للأول؛ فإنّ التمكُّن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فَهْم الشريعة أولًا، ومن هنا كان خادمًا للأول، وفي استنباط الأحكام ثانيًا، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط؛ فلذلك جُعل شرطًا ثانيًا»[(٢)].

هذه زبدة ما قاله الشاطبي، وظاهر كلامه يُوهِم بحصر المؤهلات التي يجب توافرها فيمن يريد الاجتهاد في هذين الشرطين.

صحيح أن في كلام الشاطبي ما يدل على عدم انحصار مؤهلات المستدل في هذين الشرطين، لكن قوله في أول المسألة: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمَن اتصف بوصفين»، هكذا بأسلوب الحصر هو الذي أدى إلى صرف النظر عن التأمُّل في الشرط الثاني، خاصة أن هذا الأخير جاء في أسلوب مُجْمَل، أتبعه بكلام غير مباشر عن علوم الآلة، وهو ما أضاع معالِم دورها في عملية الاستنباط؛ لمجيئها في قالب الجدل الذي يناقش فيه الشاطبي ما يفترضه من استشكالات قد يُورِدها البعض على مُقرراته، وهو أسلوب سار عليه في معالجة مباحث كتابه.

ولو أخذنا كلام الشاطبي على ظاهره فكيف يستقيم أن علماء الأمة قد غابت عنهم حقيقة المقاصد التي هي الشرط الأول عنده للمستدل حتى خَصَّص لها ربع كتابه، وجعل علوم الآلة خادمة تابعة؟ والشاطبي نفسُه طَوال كلامه عن المقاصد وبيانه لمراتبها وتحليله لها لا يغيب عنه الاستدلال بكلام

---

(١) «الموافقات» (٤: ١٠٦-١٠٧). (٢) «الموافقات» (٤: ١٠٧).

العلماء السابقين في المسائل التي يمثل بها في قضايا المقاصد، وهذا دليل ضِمْني على أنه يتكلَّم عن شيء يُعلَم أنه مسبوق إليه، غير أن الأولين لم يتكلموا عنه تحت عنوان المقاصد كما فعل هو.

إن كل علماء الأصول يُقرِّرون: أن للاجتهاد شروطًا يجب توافرها فيمن يريد ولوج ساحته، واصطلحوا على تسميتها علوم الآلة، وهي: العلم بالعربية، وآيات وأحاديث الأحكام، وتمييز المقبول والمردود من الحديث، والناسخ والمنسوخ، وأصول الفقه الذي به يَعْرِف المجتهد القياس، وطريقة استثمار الألفاظ، والترجيح بين الأدلة، وهذه الآلات سماها الشاطبي «معارف»، وجعلها خادمة في عملية فهم مقاصد الشريعة، ولم يعطِ لكل آلة عنوانًا، ويوضحها ببيان كما فعل غيره من العلماء، بل أجملها تحت اسم المعارف، ثم انتقل بعد ذلك مباشرةً للحديث عن درجات تمكُّن الناس منها، وبيَّن أنها مراتب ثلاثة: مُجتهِد فيها، وحافظ لها مُتمكِّن منها، وعالم بغاياتها غير حافظ لها، ولم يوجب الشاطبي الاجتهاد في شيء منها سوى العلم بالعربية، وقال في تعليل ذلك:

«إن الشريعة عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفَهْم إلا مَن فَهِم اللغة العربية حق الفهم... فإذا فرضنا مبتدئًا في فَهْم العربية فهو مبتدئ في فَهْم الشريعة، أو متوسطًا فهو متوسط في فهم الشريعة... فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة؛ فكان فهمه فيها حجة... وكل مَن قصر فَهْمه لم يُعَدَّ حجة، ولا كان قوله فيها مقبولًا، فلا بد مِن أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها؛ كالخليل، وسيبويه، والأخفش»[1]، إلى أن قال: «فالحاصل

---

(١) «الموافقات» (٤: ١١٥).

أنه لا غِنًى بالمجتهد في الشـريعة عـن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب، بحيث يصير فَهْم خطابها له وصفًا غير متكلف»[(١)].

وقبل هذا التقرير الأخير يقول عن علوم الآلة الأخرى:

«وما سواها من المقدمات فقد يكفي فيه التقليد، كالكلام في الأحكام تصورًا وتصديقًا، كأحكام النسخ، وأحكام الحديث، وما أشبه ذلك»[(٢)].

فالشاطبي ـ كما ترى ـ جعل العلم بالمقاصد الشرط الأول، وجعل بلوغ رتبة الاجتهاد فرضًا فقط في اللغة العربية من جملة «المعارف» التي جعلها الشرط الثاني للاجتهاد، أما غير ذلك من الشروط التي يذكُرها العلماء كأحكام النسخ، وأحكام الرواية وما شابهها، فلا تعدو عنده المقدمات التي يكفي من أراد الاجتهاد أن يقلد فيها غيره من أهلها.

وهكذا نزل أبو إسحاق بشروط المستدل التي ذَكَرها الأصوليون ـ سوى العربية ـ إلى مرتبة التقليد، وهو ما حمل الشيخ عبد الله دراز على أن يقول:

«إن لاستنباط الأحكام ركنين، أحدهما: علم لسان العرب، وثانيهما: علم أسرار الشريعة ومقاصدها»[(٣)].

فتأكيد الشاطبي وتركيزه على المقاصد بصفته مصطلحًا مُعبِّرًا عن المصالح، وكلامه الطويل عنها، أوهَمَ كثيرين أنه يتكلم عن شيء لم يعطه الأولون حقَّه من العناية ببيان دوره في عملية الاجتهاد، فندبوا أنفسهم لبيان وتفصيل هذا المهمل المتروك.

---

(١) «الموافقات» (٤ : ١١٨).

(٢) «الموافقات» (٤ : ١١٧-١١٨).

(٣) «الموافقات» (١ : ٥).

مراتب الناس عند الشاطبي بالنسبة للشرط الثاني:

والمتأمِّل في كلام الشاطبي عن الشرط الثاني الذي هو العلم بمجموعة من «المعارف» أو «المقدمات» ـ كما يسميها ـ التي يُحتاج إليها في فهم المقاصد أولًا وفي استنباط الأحكام ثانيًا؛ يجد أنه قَسَّم الناس حسب علمهم بها إلى أقسام ثلاثة:

الأول: عالِم بها مجتهد فيها، كمالك في الحديث، والشافعي في الأصول.

الثاني: غير مجتهد فيها، ولكنه حافظ لها، ومُتمكِّن من الاطلاع على مقاصدها، كالشافعي وأبي حنيفة في الحديث.

الثالث: غير حافظ ولا عارف، لكنه عالم بغاياتها، وما يحتاج إليه منها في اجتهاده لا يقضي فيه إلا بمشورة أهل المرتبة الأولى والثانية.

وما نزل عن هذه المراتب الثلاث لا يُعْتَدُّ بأقوالهم في الاجتهاد، وفي هذا يقول الشاطبي:

«هذه المعارف تارة يكون الإنسان عالمًا بها مجتهدًا فيها، وتارة يكون حافظًا لها متمكنًا من الاطلاع على مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف، إلا أنه عالم بغايتِها، وأن له افتقارًا إليها في مسألتِه التي يجتهد فيها، فهو بحيث إذا عَنَّت له مسألة ينظر فيها زاوَلَ أهلَ المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته، فلا يقضي فيها إلا بمشورتهم، وليس بعد هذه المراتب الثلاث مرتبةٌ يُعتَدُّ بها في نيل المعارف المذكورة.

فإن كان مجتهدًا فيها ـ كما كان مالك في علم الحديث، والشافعي في علم الأصول ـ فلا إشكال، وإن كان متمكنًا من الاطلاع على مقاصدها ـ كما قالوا

في الشافعي وأبي حنيفة في علم الحديث ـ فكذلك أيضًا لا إشكال في صحة اجتهاده، وإن كان القسم الثالث، فإن تهيأ له الاجتهاد في استنباط الأحكام مع كون المجتهد في تلك المعارف كذلك فكالثاني، وإلا فكالعدم»[1].

وما قاله أبو إسحاق عن المراتب الثلاث يصدق على المعارف التي ليست لها صلة مباشرة بعلوم الشرع، كالطب وأمور الصناعة والزراعة، فهذه وأمثالها يرجع المجتهد فيها إلى قول أهل الخبرة، أما علوم الآلة ـ كعلم الحديث، وعلم الناسخ والمنسوخ، وعلم أصول الفقه ـ فيجب ألا تنحطَّ رتبتُه إلى رتبة التقليد المَحْض، كما لا يجب أن يكونَ مُجتهِدًا فيها، ولكن يجب أن يكون عارفًا بمقاصدها ومتمكنًا من الاطلاع عليها، وهذا ما قرَّره علماء الأصول عند حديثِهم عن شروط الاجتهاد، وإذا ذُكِر الاجتهاد هنا فالمقصود به الاجتهاد المطلق، وليس ما دونه من المراتب.

وصفوة القول: أن تركيز الإمام رحمه الله على المقاصد، وتأكيده عليها في كتابٍ كامل خصصه لذلك، وجعْلَه العلم بها الشرط الأول في الاجتهاد، وإجمالَه الكلام عن بقية الشروط تحت عنوان «المعارف» دون بيان لماهيتها، ونُزولَه بمعرفتها إلى درجة التقليد، كلُّ ذلك ساهم في تسرب الوهم إلى كثيرين بأنه علم متروك، لم يلقَ حظَّه من العناية عند السابقين؛ وهو ما أدى إلى هذا السيل الذي لم يَنْتهِ إلى نتيجة من الكتب والمقالات في موضوعها.

السبب الثاني: الذهول عن حقيقة وظيفة الأدلة التبعية

الأدلة الكلية المتفق عليها بين العلماء ـ عدا الظاهرية ـ هي: الكتاب والسُّنة والإجماع والقياس، وهناك أدلة أخرى اختَلَف العلماء في مدى الاحتجاج بها،

---

(١) «الموافقات» (٤: ١٠٧-١٠٨).

وهي المصالح المُرسَلة، والذرائع، والاستحسان، والعُرف، والاستصحاب، وهذه الأدلة تدخل تحت ما يُسمَّى بالاستدلال، وهو في اللغة: طلب الدليل، والطريق المرشد إلى المطلوب، وفي الاصطلاح: هو عبارة عن دليلٍ ليس بنصٍّ ولا إجماع ولا قياس(١).

واعتبار هذه الأدلة المُخْتَلَف فيها أدلة كلِّية تُؤخَذ منها الأحكام كما تُؤخَذ من القرآن والسُّنة والإجماع والقياس غير صحيح على إطلاقه؛ إذ هي في الواقع أدلة تابعة أشبه ما تكون بالاستثناءات لِما تقضي به الأدلة الكلية، وأدلة تُراعَى عند استنباط الحكم والفتوى، فتُعدِّل مما تقضي به الأدلة الكلية، ويُسْتثنَى من ذلك الاستصحاب؛ لأنه حكم ببقاء الشيء على ما كان عند عدم الدليل.

فالمستدل إذا أراد معرفة حكم مسألة ينظر حكمها في الأدلة الكلية، فإن لم يجد لها حكمًا قضى فيها بحكم الأصل، وهو استصحاب الحال، ولا يقال: يُنْظَرُ حكمها في المصالح المُرسَلة، فإن لم يجد نَظَر في الاستحسان، فإن لم يَجِد ففي الذرائع، فإن لم يجد ففي العُرف، والبيان التالي يُوضِّح دور هذه المعاني في عملية النظر والاجتهاد:

أولًا: المصالح المرسلة

تقرَّر أن الشريعة جاءت لحفظ مصالح المُكلَّفين في الدنيا والآخِرة، وهذا الحفظ يَتحقَّق بامتثال المُكلَّفين لأحكامِها، والأحكام تُعرَف من أدلتِها: النصوص والإجماع والقياس، إلا أن مِن المصالح ما لم يَرِد عن الشارع تأييدُها أو نفيها، لكنها تندرج في جنس المصالح التي تقصدها على وجه العموم،

(١) محمد بن علي الشوكاني، «إرشاد الفحول» (٢: ٢٤٥).

وهي التي تُعرَف بالمصالح المُرسَلة. وكثير من الأحكام بُنِيت على مراعاة هذه المصالح، من ذلك: تنقيط المصحف حِفْظًا له من التحريف، وضرب السِّكّة «النقود»، وإحداث أذانٍ ثالث يوم الجمعة كما فعل عثمان لاتساع المدينة، واتخاذ السجن، وكتابة الجند في ديوان[1].

ومن العلماء مَن يُخصِّص العامَّ بالمصلحة المُرسَلة، كاغتفار الغرر اليسير في اشتراك الناس في عَصْر زيوتهم، وفي بيع العين الغائبة الموصوفة، مع أن النص الشرعي الناهي عن بيع الغرر جاء عامًّا في كل غرر، كثيرًا كان أو يسيرًا[2].

ثانيًا: الذرائع

موارد الأحكام قسمان: مقاصد ووسائل، أما المقاصد: فهي المنافع التي يُراد جلبها أو المَضارُّ التي يُراد دفعها. والوسائل: هي الطرق المُفْضية إليها، وحُكْمُها يَتْبع حكم ما تُفْضِي إليه: فما أدَّى لحرام فهو حرام، وما أدَّى لمباح فهو مباح، إلا أن حكم الوسائل أقل في الرتبة من المقاصد[3].

والأصل في اعتبار الذرائع النظر إلى مآلات الأفعال، فتأخُذ حكم ما آلت إليه بصرف النظر عن نية الفاعل، ألا ترى إلى نَهْي الشارع عن سب آلهة المشركين - مع بطلانها - كي لا يسبوا الله تعالى، ونهى عن إقامة الحدود في الغزو؛ مخافةَ لحوق المحدود بالكفار[4].

---

(١) أحمد محمد الأمين الشنقيطي، «مدارج الصعود» (ص٣٦٦).
(٢) علي بن الحبيب ديدي، «مذكرة في أصول الفقه المالكي» (ص١٤٩).
(٣) أحمد بن إدريس القرافي، «تنقيح الفصول» (ص٣٥٣).
(٤) محمد أبو زهرة، «أصول الفقه» (ص٢٨٨-٢٨٩).

وكما تُسَدُّ الذريعة إلى الفساد وتَحْرُمُ، فإنها تُفْتَح لتحقيق المنافع وتَحِلُّ، وفي هذا يقول القرافي: «إن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها»(١).

من ذلك: دفع المال لقُطّاع الطرق إذا كان الحجيج لا يستطيعون الوصول للشعائر إلا بذلك، وإعطاء الرِّشْوة إذا تعيَّنت طريقًا لاستخلاص الحق(٢).

ثالثًا: الاستحسان

والاستحسان في حقيقته عدول المجتهد عن الحكم في مسألة بمثل ما حكم به في نظيرتها؛ لدليل اقتضى هذا العدول، أو أَخْذٌ بقياس جليٍّ في مقابل قياس خفي(٣).

وأيًّا كان فالاستحسان هو العمل بأقوى الدليلين، كما قال القاضي ابن العربي(٤). وينقسم تبعًا للدليل الذي بُني عليه إلى أنواع، منها:

١ـ **الاستحسان بالمصلحة**: كتضمين الصناع ما يَهْلِك عندهم من أمتعة الناس، إلا إذا كان الهلاك بقُوة قاهرة لا يمكن دفعها، مع أن القاعدة العامة تقضي بعدم تضمينهم إلا بالتعدِّي أو التقصير؛ لأنهم أمناء، ولكن الاستحسان قضى بالتضمين لفساد الذِّمم.

٢ـ **الاستحسان بالضرورة**: كإباحة النظر إلى العورة لضرورة العلاج، على خلاف القاعدة العامّة القاضية بمنع ذلك.

---

(١) أحمد بن إدريس القرافي، «الفروق» (٢: ٣٣).

(٢) محمد أبو زهرة، «أصول الفقه» (ص٢٩٣-٢٩٤).

(٣) عبد العزيز بن أحمد البخاري، «كشف الأسرار» (٤: ٤).

(٤) عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، «شرح العضد» (ص٣٧٢).

٣ـ الاستحسان بالعُرف: كإجارة الحَمّام مع عدم تقدير كَمِّية الماء وزمن المكث، مع أن القاعدة العامة تقضي بمنع تأجير المجهول، لكن الفقهاء أجازوا ذلك بناءً على العُرف الجاري بعدم بيان ذلك منعًا للحرج[(١)].

رابعًا: العرف

وهو: «ما أَلِفه المجتمع واعتاده وسار عليه في حياته من قول أو فعل»[(٢)]، كتعارف الناس في البلاد العربية على إطلاق لفظ الولد على الذكر دون الأنثى، وكاعتيادهم تقسيم المَهْر إلى مُقدَّم ومُؤخَّر.

وقد تمهد في الأصول أنه من الأدلة المُعتبَرة، وجرت عبارات العلماء في تقرير ذلك مجرى القواعد، ومن ذلك قولهم: «الثابت بالعرف كالثابت بدليل شرعي» و«الثابت بالعرف كالثابت بالنص»[(٣)]؛ لذا «أُجْرِي العرف مُجْرَى النطق في أكثر من مئة موضع»[(٤)].

وليس دور العرف إنشاءَ الأحكام، وإنما يُرْجَع إليه في تقدير الأحكام التي وردت في الشرع مطلقةً ولا ضابط لها فيه، ولا في اللغة، كتحديد المهر، ونفقة الزوجة والأولاد في حال النزاع عليها.

كما أن الأحكام المبنية على العُرف تتغير بتغيره؛ لذا يقول الفقهاء: «لا يُنكَر تغيُّر الأحكام بتغير الأزمان»[(٥)]. من ذلك:

---

(١) إبراهيم بن موسى الشاطبي، «الاعتصام» (٢: ١٣٩).

(٢) د. عبد الكريم زيدان، «الوجيز في أصول الفقه» (ص٢٥٢).

(٣) شمس الأئمة السرخسي، «المبسوط» (١٣: ١٤).

(٤) ابن قيم الجوزية، «إعلام الموقعين» (٢: ٢٩٣-٢٩٤).

(٥) أحمد محمد الزرقا، «شرح القواعد الفقهية» (١: ٢٢٧).

١ـ أن أبا حنيفة كان يرى الاكتفاء بالعدالة الظاهرة في الشهود فيما سوى القصاص والحدود، لكنّ صاحبَيْهِ قالا بلزوم تزكية الشهود خوفَ ضياع الحقوق لتغير حال الناس في عصرهما(١).

٢ـ أن المُتقدِّمين من الحنفية كانوا يَرَون سقوط خيار الرؤية لمن يشتري دارًا؛ لأنها كانت تُبْنَى على نمطٍ واحدٍ حسبَ عادة الناس في البناء بزمنِهِم، فلما تغيرت تلك العادة أفتى المتأخِّرون بعدم سقوط الخيار(٢).

٣ـ كانت الفتوى أن على الزوجة الانتقالَ مع زوجها حيث يريد إذا أوفاها مُعجَّل مهرها؛ لانقياد الناس إلى الحقوق في زمانهم، فلما تغيَّر حال الناس إلى العقوق قال المتأخِّرون: لا تُجبَر الزوجة على متابعة الزوج إلى غير وطنها الذي نَكَحها فيه، وإن أوفاها مُعجَّل المهر(٣).

دور الأدلة التابعة في تحقيق مصالح المُكلَّفِين:

المتأمِّل في الأدلة التابعة يجد أنها لتحقيق مصالح المُكلَّفِين التي جاءت النصوص الشرعية بمراعاتها من حيث الوجود، وحفظ استمرارها بمنع ما قد يدخل عليها الخلل ويقطع استمرارها، وهي: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، أي تحقيق مقاصد الشريعة بتعبير الإمام الشاطبي رحمه الله.

فالمصالح المرسلة في حقيقتها معانٍ مناسبة لبناء الحكم على أساسها، وهي وإن لم يشهد الشارع لنوعها كما في القياس، فإنه شهد لجنسها من خلال مراعاته لها، وبناء كثير من الأحكام عليها.

---

(١) بدر الدين العيني، «البناية شرح الهداية» (٩: ١١٤-١١٦).
(٢) علي حيدر خواجة، «شرح درر الحكام» (١: ٤٨).
(٣) أحمد محمد الزرقا، «شرح القواعد الفقهية» (١: ٢٢٧).

فتضمين الصُّناع لما يَتْلَف بين أيديهم، وجواز ضرب المُتَّهمِين لاستخلاص الأموال من السُّراق عند وجود قرينة على التُّهمة، هذه الأحكام وأمثالها رُوعِي فيها تقديم المصلحة العامة على الخاصة، وهو أصل شرعي شَهِدت له تصرُّفات الشارع؛ فقد وجدناه ينهى عن بيع حاضرٍ لبادٍ، وعن تلقي الرُّكبان؛ رعايةً لمصلحة أهل السوق وأهل الحضر، وحرَّم الاحتكار رعايةً لمصلحة الجماعة[1].

وفَرَض الضرائب على الأغنياء إذا احتاجت الدولة للمال لقضاء المصالح العامة كحماية الحدود، وكتولية المفضول مع وجود الأفضل، هذه الأحكام بُنِيت على أساس دفع أشد الضررين، وهو معنًى مناسبٌ شهدت له نصوص شرعية كثيرة، كتشريع الجهاد؛ فإنه وإن كان فيه هلاك الأنفس، ففيه حماية الدين والبلاد والعباد، وكتشريع الحدود والقصاص لحماية الأرواح والأموال والأعراض والعقول[2].

وسدُّ الذرائع تأكيد لأصل المصالح؛ لأن فيه منعًا للوسائل التي تؤدي إلى المفاسد، ومما لا شك فيه أن هذا وجه من وجوه المصلحة، وتتميمٌ وتأكيد لها، «بل قد تُعتبَر بعض صور سد الذرائع من صور المصالح المُرْسَلة؛ ولهذا نرى من أخذ بمبدأ المصلحة... وهم المالكية ومَن تابعهم، أخذوا بالذّرائع فقالوا بسدها إذا أدَّت إلى مفسدة، وبفتحها إذا أدَّت إلى مصلحة راجحة، ولو كانت الوسيلة بذاتها محرمةً؛ ولذلك أجازوا للدولة الإسلامية أن تدفع مالًا لدولة العدو اتقاءً لشرها إذا كانت الدولة الإسلامية ضعيفةً، وقالوا بجواز دفع المال على سبيل الرِّشوة إذا تعيَّنت طريقًا لدفع ظُلْم أو معصيةٍ ضَرَرُها أشدُّ

(١) إبراهيم بن موسى الشاطبي، «الاعتصام» (٢: ٢٥٠).
(٢) محمد أبو زهرة، «أصول الفقه» (ص٢٥١).

من ضرر دفع المال»[١].

ورأينا كيف حرمت الشريعة الحيل؛ لأنها عمل بما هو مشروع في الظاهر للوصول إلى ما هو غير مشروع، فهي في مُحصِّلتها إبطالٌ لحكم شرعي، وهو ما يعني تفويت مقصد الشارع من أحكامه الذي هو في النهاية جلب منفعة أو دفع مفسدة عن المُكلَّفِين في الدنيا أو الآخِرة.

ورأينا كيف اعتبر الشارع العرف؛ لأن في تحويل الناس عن عوائدهم مشقةً وحرجًا، كما رأيناه ترك تحديد مقادير بعض الأحكام الشرعية إلى ما تعارف عليه الناس، كل ذلك رفعًا للعنت والمشقة عنهم في تنفيذ تلك الأحكام.

فالأدلة التابعة من مصالح مرسلة وذرائع واستحسان وعُرف كلها أدلة لتحقيق قصد الشارع من التشريع، ألا وهو تحقيق مصالح الخلق في الآجل والعاجل، والمصلحة إما أن تكون منفعة تُجْلَب أو مضرة تُدْفَع، وأعظم هذه الأدلة في تحقيق ذلك مبدأ المصلحة المُرْسَلة، فهو مناسب مُرْسَل شهدت نصوصٌ كثيرة باعتبار جنسه، وقد سقنا أمثلة على ذلك فيما سبق، ومبدأ الذرائع ـ سدًّا وفتحًا ـ تكميل ـ كما رأينا ـ للمصلحة المرسلة، ولا نبعد عن الحقيقة إن قلنا: إنه وجه آخَر من وجوه المصلحة.

كما وجدنا الاستحسان عند النظر والتأمُّل ترجيحًا لأحد دليلين تواردا على شيء واحد، وهو نظر قائم على ترجيح ما يحقق المصلحة، والشيء ذاته في مسألة اعتبار العُرْف في الأحكام الشرعية؛ إذ به يُرفَع الحرج عن الناس بتركهم يَتعاملون بما أَلِفوه مما لا يصادم نصًّا شرعيًّا، وفي ذلك مراعاةٌ للتوسعة على

---

(١) عبد الكريم زيدان، «الوجيز في أصول الفقه» (٢٥٠-٢٥١).

الخلق فيما يتبدل بتبدُّل الأزمان والأمكنة والأشخاص؛ إذ لو جُمِّدت الأحكام على ما يتغير لوقع الناس في حرج عظيم.

ومن هذا العرض يَتبيَّن لنا كيف أن الذين يَتكلَّمون عن المقاصد اليوم وكأنه شيء فات الأولين مراعاتُه في اجتهاداتهم، إنما يَتكلَّمون عن شيءٍ مدون ومُحرَّر ومَرعيٍّ عند أئمة النظر، ولم يَغْفُلوا عن ذلك في يوم من الأيام، صحيح أنه قد تختلف مساحة النظر من إمام إلى إمام، ومن فقيه إلى آخَر، تبعًا لاختلاف أنظارهم، لكن معظمهم يعتبر المصلحة أو المقصد مؤشرًا ونِبْراسًا يهتدون به في اجتهاداتهم.

ونُذكِّر مرةً أخرى: أن الأدلة التابعة ليست كالأدلة الأصلية: الكتاب، والسُّنة والإجماع، والقياس، بقدر ما هي أدلة يُرجَع إليها عند تعارض الأدلة الجزئية مع غيرها، أو مع القواعد الكلية، كما في الاستحسان، أو ما يعارض الدليل القطعي كما في المصالح المُرسَلة والذرائع، أو لبيان مقادير بعض الأحكام التي ترك الشرع تحديدها كما في دليل العرف.

من هنا لا يصح أن يقال: إن المجتهد ينظر لمعرفة حكم النازلة في الأدلة الكلية الأربعة: الكتاب، ثم السنة، ثم الإجماع، ثم القياس، فإن لم يجد نظر في المصلحة المُرسَلة، فإن لم يجد نظر في الذرائع، فإن لم يجد نظر في الاستحسان، فإن لم يجد نظر في العُرف.

ونسوق مثالًا يوضح هذه المسألة: فمِن المعلوم أن الأمر القرآني جاء إلى رسول الله ﷺ يأمُره بجهاد الكفار والمنافِقين وذلك في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾ [التحريم: ٩]، لكننا ووجدناه عليه الصلاة والسلام يمتنع عن تنفيذ هذا الأمر عندما عارضت مصلحةَ جهادهم مفسدةٌ أعظمُ منها،

وهي الدعاية السيئة ضد صاحب الرسالة عليه السلام بأنه يغدر بمَن نصروه؛ ما يؤدي إلى انصراف الناس عن دين الله، فبيَّن لنا ﷺ بهذا الصنيع أن الحكم الشرعي قد يطرأ ما يمنع تنفيذَه، كأن يكون مآل الحكم مفسدةً أعظمَ من المصلحة المُتوخّاة من وراء التطبيق، فقد ثبت أنه عليه السلام قال لمَن سأله أن يضرب عنق مَن صرَّح بالكفر من المنافقين: «لا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه»(١)، وهذا هو أصل سد الذرائع، ولو كان الفعل في أصله يدخل حيز الوجوب.

(١) أخرجه البخاري (٤٩٠٥)، ومسلم (٢٥٨٤).

الباب الثاني
الكتابات الوصفية عن المقاصد

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: كتاب «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية» للدكتور: يوسف حامد العالم.

الفصل الثاني: كتاب «دراسة في فقه مقاصد الشريعة» للدكتور: وسف القرضاوي.

الفصل الثالث: كتاب «مقاصد الشريعة عند الإمام مالك» للدكتور: محمد القياتي.

الفَصْلُ الأَوَّل

كتاب «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية»

مؤلفه الدكتور الشيخ يوسف العالِم رحمه الله، وهو رسالة جامعية تقع في نحو ستمئة صفحة، ويحتوي الكتاب على تمهيد وبابين.

يتكون التمهيد من ثلاثة مباحث، خصص المبحث الأول لتعريف الشريعة وتعريف الحكم الشرعي، وبيان متعلقات الأحكام.

وما قاله عن الحكم الشرعي هو عين ما قاله الأصوليون في تعريفه وتقسيمه إلى تكليفي ووضعي، وكذلك ما قاله بشأن متعلقات الأحكام، فقد لخَّصها في نقاط ثلاث، وهي:

لا تكليف شرعًا إلا بما يُطاق، وأن الشارع لم يقصد المشقة لذاتها في التكليف، ومسألة الحسن والقبح العقليين.

والمبحث الثاني خصصه لبيان الخصائص العامّة للشريعة، وذكر أنها: العموم، والثبات، والمرونة، وشمولها لجميع المصالح، وربطها السلوك والتعامل بوازع الدِّين، وحفظ مصدريها من التحريف والتبديل.

والمبحث الثالث تناول فيه أدلة الأحكام من كتاب وسُنة وإجماع وقياس، وهو في كل ما قال في هذه المباحث الثلاثة ناقل لِما قاله وقرَّره السابقون من العلماء.

والباب الأول جَعَله فصلين، وجعل الفصل الأول من ثلاثة مباحث: الأول لتعريف أهداف الشريعة، لكنه عرَّف الأهداف بالمقاصد، وعرَّف المقاصد بأنها المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم، وساق الأدلة من الكتاب والسُّنة والقواعد الشرعية التي تثبت ذلك.

وجعل المبحث الثاني لبيان بُطْلان العمل المُناقِض لقصد الشارع، وأن المقاصد تنقسم إلى أصلية وتَبَعية، وهو في هذا متابع لِما قاله الشاطبي، وفي المبحث الثالث تكلم عن حاجة المجتهد إلى معرفة مقاصد الشارع والطرق التي بها تُعرَف المقاصد، وأنواع تَصرُّف المُجتهِدين في الشريعة، وقد استند فيما كتب بهذا المبحث على ما قاله الشاطبي، وابن عبد السلام، وابن عاشور.

وصدَّر الفصل الثاني الذي خَصَّصه للكلام عن المصلحة بتمهيد تحدَّث فيه عن تعليل الأحكام، وبيَّن أنه يقصد بذلك بيان علل الأحكام الشرعية وكيفية استنباطها، ولا يقصد تعليل الأحكام بالمعنى الكلامي... ورَدَّد قول الشاطبي: إن استقراء الشريعة دل على أنها وُضِعت لمصالح العباد[١]. كما ذكر القائِلين بالتعليل والقياس، وذكر أيضًا المُنكِرين لذلك كالنَّظّام والظاهرية والشيعة.

ثم انتقل للحديث عن تعريف المصلحة عند علماء الأصول كالرازي، والخوارزمي، وابن عبد السلام، وصفي الدين الهندي والطوفي، وخَلَص إلى أن المصلحة عندهم تُطلَق مجازًا ويراد بها إطلاق السبب على المُسَبِّب، وتُطلَق حقيقةً ويراد بها ما يَترتَّب على السبب من نفع، وأن دفع المفاسد من المصالح، وأن المصلحة عندهم ما رجع إلى قصد الشارع، لا إلى قصد المُكلَّف[٢].

---

(١) «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية» (ص١٢٣-١٢٤).

(٢) «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية» (ص١٣٣-١٤٠).

بعد ذلك تكلم عن خصائص المصلحة الشرعية، وأوّلُها: أن المصلحة مصدرها هدى الشرع، وليس العقل المجرد لقصوره، وثانيها: أنها ليست محدودة بالدنيا وحدها، بل تشمل الآخرة أيضًا متمثلة في الثواب الأخروي في الجنة. وثالثها: أنها لا تنحصر في اللذة المادِّية بل تتعدى إلى اللذة الروحية التي هي من نعم الإيمان. ورابعها: أن مصلحة الدين أساس لكل المصالح الأخرى ومقدمة عليها.

وقد جعل الشيخ من هذه الخاصية أساسًا للرد على علماء القانون والاجتماع والأخلاق الذين يعكسون الأمر، فهم يرون في العقيدة الدينية منفعةً لتحقيق المصالح السياسية والاجتماعية، ويترتب على هذا ضرورة سير المصالح في ظل الأدلة الشرعية، وأن المصالح ثمرة الأحكام الشرعية، وأنه لا يصح للموازين العقلية والتجريبية والخبرات العادية أن تستقل وحدَها بفَهْم مصالح العباد دون الاهتداء بنور الشريعة، ومن ثَمَّ لا يجوز مثلًا الأخذ برأي الاقتصاديِّين الذين يَرَون ضرورة الربا في التجارة، أو ما يراه الأطباء من أن لحم الخِنْزير غير مُسْتخبَث[١]!

وفي المبحث الثاني تناول تقسيمات المصلحة حسب الاعتبارات المختلفة.

الأول: باعتبار الشارع لها وعدم الاعتبار. وتكلم عن تقسيم الغزالي لها في «المُسْتصفَى»، والشاطبي في «الموافقات» إلى ثلاثة أقسام من الأوصاف: مُعتبَر، ومُلغًى، ومُرسَل.

الثاني: باعتبار الثبات والتغيُّر، وتنقسم إلى: مصالح ثابتة كتحريم السرقة والظلم والقتل. ومتغيرة كالتعازير، وما كان مبنيًّا على العرف والعادة.

---

(١) «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية» (ص١٤٠-١٤٨).

الثالث: باعتبار قُوتها، وتنقسم إلى: ضرورية، وحاجية، وتحسينية. ونقل في ذلك أقوال إمام الحرمين، والغزالي، والعز بن عبد السلام، والشاطبي، وكيف أن التحسيني في خدمة الحاجي، وكلاهما في خدمة الضروري، وأنه إذا تعارضت قُدِّم الأعلى رتبة، فيُقدَّم الضروري على الحاجي، والحاجي على التحسيني(١).

والرابع: باعتبار عمومها وخصوصها، وبهذا الاعتبار تنقسم إلى: مصلحة كلية وجزئية، والكلية ما كانت عائدة على عموم الأمة، أو على جماعة عظيمة كأهل قُطْر، والجزئية: مصلحة فرد أو أفراد.

وفي المبحث الثالث بيَّن الشيخ ما يترتب على بعض التقسيمات السابقة، وهي: تبدل الأحكام بتبدل المصالح وتعارض المصالح.

وابتدأ ببيان أن الأصل في العبادات الانقياد دون الالتفات للمعاني، أما العادات فالأصل فيها الالتفات للمعاني، دل على ذلك استقراء الأحكام. والأحكام العادية منها ما هو مُلحَق بالعبادات في الضبط كأحكام المواريث، ومنها ما هو متروك لأمانة المُكلَّف في ضبطه كمدة الحيض.

والعادات(٢) المستمرة نوعان: شـرعية؛ كالطهارة للصلاة وستر العورة، فأمثالها لا يتغيَّر باسـتقباح الناس لها. أما غير الشـرعية فمنها المتغير، ومنها الثابت كشهوة الطعام. أما العادات المُتبدِّلة فخمسة أنواع:

---

(١) «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية» (ص١٥٥-١٧٢).

(٢) في الأصل المطبوع: «العبادات»، والصحيح: «العادات»؛ لأنه يتفق مع السياق. «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية» (ص١٧٧).

الأول: ما يكون متبدلًا من حسن إلى قبح وبالعكس، ككشف الرأس في الأسواق، فهو يختلف باختلاف المكان والزمان.

والثاني: ما يختلف في التعبير عن المقاصد باختلاف الأمم، أو باختلاف اصطلاح أرباب الصنائع عن اصطلاح الجمهور.

والثالث: ما يختلف من الأفعال في المعاملات، كعادة قبض الصداق في النكاح.

والرابع: ما يختلف باختلاف مناخ الأقطار، كاختلاف أحكام البلوغ والحيض.

والخامس: ما يكون في أمور خارقة للعادة، كمَن تَبدَّل مَخْرَج بوله بسبب جُرح، فصار المكان الثاني معتادًا، وهذا يأخذ حكم العادة الجارية، شريطةَ ألا تعود العادة الزائلة إلا بخارقة أخرى[١].

والأدلـة على تَبـدُّل الأحكام بتبـدُّل المصالح إجماليـة وتفصيليـة، والأدلـة الإجمالية هي: النسخ، والتدرج في شرع الأحكام، ونزول الأحكام تبعًا للحوادث.

أما الأدلة التفصيلية: فمن السُّنة مثلًا حديث الدافة، أما الآثار في ذلك عن الصحابة والتابعين ومَن جاء بعدهم من العلماء فكثيرة[٢].

---

(١) «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية» (ص١٧٣-١٧٩).

(٢) استشهد المؤلف من السُّنة بما رواه مسلم في كتاب الأضاحي مرفوعًا: «كنت نهيتُكم من أجل الدافّة التي دَفَّت، فكلوا وادَّخِروا وتَصدَّقوا». كما استشهد بأن الصحابة كانوا ينظرون لما يَحُفُّ بالأمر من مصالح ومفاسد ويشرعون له الحكم المناسب وإن خالف في الظاهر ما كان على عهد الرسول عليه السلام، مثل: موقفهم من طلاق الثلاث، والدية، واللُّقَطة، وتقسيم الغنيمة، وزيادة حد الخمر، ومنع النساء من المساجد، وتضمين الصُّنّاع، وردهم شهادة الوالد لوالده، والولد لوالده، والأخ لأخيه، ومنع عمر بيع أمهات الأولاد، =

تعارض المصالح وتفاوتها:

وقــد تختلف المصلحــة من بلدٍ إلى آخَــر، ومن فرد إلى فــرد، ومن زمن إلى زمن، كما تتعارض المصالح وتتفــاوت فيما بينَها في القوة، وإذا تعارضت مصلحتان قُدِّمت الراجحة منهما على المرجوحة، وعند تعارض المفاسد تُدفَع الأكبر منهما بالأقل، وإذا تساوت المصالح وتعادلت المفاسد يُلْجَأ إلى الترجيح.

وميزان النظر في المصالح عند تعارضها له ثلاثة جوانب: **الأول**: من حيث اعتبار ذاتها وقيمتها وترتيبها. **والثاني**: من حيث شمولها وخصوصها. **والثالث**: من حيث وقوعها، هل هو مقطوع، أو مظنون، أو مشكوك، أو موهوم؟

ومعنى اعتبار ذاتها وقيمتها وترتيبها: أن حفظ الدِّين مُقدَّم على حفظ النفْس عند التعارض، وحفظ النفْس مُقدَّم على حفظ العقل، وحفظ العقل مُقدَّم على حفظ النسل، وحفظ النسل مُقدَّم على حفظ المال.

كما يُراعَى في الترجيح اختــلاف رتب المصالح، فيُقدَّم الضروري على الحاجي، والحاجي على التحسيني.

وهذا الترتيب متفق عليه بين العلماء عند الترجيح بين مصلحتين مختلفتَي الرتبة.

أما إذا كانتا من رتبة واحدة كلاهما ضروريان، أو حاجيان، أو تحسينيان، فلهما حالتان:

= واختياره الإفراد بالحج، وأفتى مَن بعدهم من العلماء بالتسعير مع نهي رسول الله ﷺ عن ذلك، وقد أفتى المتأخرون من علماء المذاهب الأربعة بما يخالف أئمتهم، بل تخالف النصوص أحيانًا، مُعلِّلين ذلك بالحاجة واختلاف الزمان وتغير الأحوال. د. يوسف العالم، «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية» (ص١٨٠-١٨٤).

الأولى: أن يكونا من كُلِّيين مختلفين في النوع؛ كأن يكون أحدهما متعلقًا بالدِّين، والثاني مُتعلِّقًا بالنفْس، وفي هذه الحالة يُقدَّم الضروري المُتعلِّق بحفظ الدِّين على الضروري المُتعلِّق بحفظ النفس وهكذا.

الثانية: أن تكون المصلحتان المتعارضتان مُتعلِّقتَيْنِ بكُلِّي واحد؛ ففي هذه الحالة يُقدِّم المجتهد أشملهما، فيُقدِّم ما فيه مصلحة الجماعة على ما فيه مصلحة الفرد. وإلى جانب الشمول لا بدَّ من النظر إلى توقُّع حصول المصلحة هل هو مقطوع، أو مظنون، أو مشكوك، أو موهوم؟(١)

المُضَارّة في الحقوق:

وقد وَضَعت الشريعة طُرقًا لاكتساب الحقوق واستعمالها، وهذا الاستعمال قد يُؤدي إلى ضرر ـ قطعي أو غيره ـ بالآخَرين فردًا أو جماعة، واستعمال الحق له أحوال خمسة تدور كلها على حكم جالب المصلحة أو دافع المفسدة، من حيث وقوع الضرر أو عدمه، ومن حيث شموله أو خصوصه، وهل سيشمله ويشمل الآخَرين، أو سيقع على الآخَرين فردًا أو جماعة؟ ومن حيث قصد الضرر بالآخَرين ووقوعه وعدم القصد(٢).

والمقاصد هي المُتضمِّنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، والوسائل ـ ويقال لها: الذرائع أيضًا ـ هي الطرق المُؤدِّية إلى المصالح أو المفاسد، وحُكمها حكم ما تؤدي إليه من تحليل أو تحريم، غير أنها أخفضُ رتبةً من المقاصد في حكمها، والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضلُ الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبحُ الوسائل، وما توسط أوسطُها.

---

(١) «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية» (ص١٦٩-١٩١).

(٢) «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية» (ص١٩١-١٩٨).

ونقل الشيخ قول القرافي في فروقه: أن سدَّ الذرائع ليس من خواصِّ مذهب مالك كما يتوهم كثير من المالكية، بل هي ثلاثة أقسام: مُجمَع على منعها؛ كحفر الآبار في طرق المسلمين، ومُجمَع على جوازها؛ كمنع زرع العنب خشية صناعة الخمر، ومختلف فيه؛ كبيوع الآجال[١].

وكما يجب سد الوسيلة يجب فتحها، وقد تُكْرَه أو تندب، وإذا سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة، وقد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحةٍ؛ كدفع المال للعدو كوسيلة لفداء الأسرى، وكدفع مالٍ لرجل كي لا يزني بامرأة[٢].

ملحوظات على كلام الشيخ:

إلى هنا أكتفي بما نقلت ولخصت مما كتبه الشيخ رحمه الله في الباب الأول، وأحسب أن هذا يفي بالغرض الذي أسعى إليه من هذه الرسالة، وهو الأمر الذي كررته مرارًا فيما مضى من المباحث، أما الباب الثاني فقد أعرضت عنه؛ لأنّ الكاتب خَصَّصه للحديث عن الكُلِّيات الخمس: الدِّين، والنفْس، والعقل، والنسل، والمال. من حيث المحافظة على كل واحد منها من جانب الوجود، والمحافظة عليها من جانب العدم.

وكلام الشيخ عن هذه المصالح تكْرار لِما قاله الشاطبي رحمه الله بشأنها، والفرق الوحيد بينهما إسهاب الشيخ في الحديث عنها، كما فعل عندما تكلم عن المحافظة على مصلحة العقل، حيث تحدَّث عن الوحي وعلاقته بالعقل،

---

(١) (٢: ٣٢).

(٢) د. يوسف العالم، «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية» (ص١٩٨-٢٠٠).

وفضل العلم بصفته وسيلة من وسائل حفظه، وضرورة التعليم وأهدافه[١].
فبدا كلامه عن هذه المواضيع فيه نوع من الاستطراد، وهو ما يباعد بين القارئ وفكرة الكتاب القائمة على بيان حكمة أو فلسفة التشريع الإسلامي.

وفيما نقلناه مُلخَّصًا عن الشيخ ملحوظاتٌ ثلاث:

الملحوظة الأولى: أن شأن الشيخ في طَرْحِه مسائلَ موضوع المقاصد كشأن مَن سبقه في الكتابة عنها؛ فقد ساد الطابع الوصفي أسلوبه في الكتابة، وما نقلناه مختصرًا يُعْطِي صورةً تؤكد هذا الأمر، فالشيخ رحمه الله كان في كتابه جامعًا لما هو مُقرَّر عن المصلحة المُرسَلة وسد الذرائع في كتب أصول الفقه، وكتاب «الفروق» للقرافي، وكتاب «قواعد الأحكام» لابن عبد السلام، وكلام الشاطبي في «موافقاته» عن الترجيح بين المصالح عند تعارضها، وتدافع المفاسد، والأحكام الفقهية المتعلقة بالضروريات الخمسة، إضافةً إلى ما قاله الشاطبي وابن عاشور فيما يتعلق بالمقاصد من حيث طرق معرفتها.

الملحوظة الثانية: ذكر الشيخ أن ميزان النظر في المصالح والمفاسد عند تفاوتها له جوانب ثلاثة، ركَّز الشيخ على بيان الجانب الأول المُتعلِّق بذاتها وقيمتها وترتيبها، وأهمل الجانبين الآخَرين المُتعلِّقَين بشمولها ووقوعها، وهو ما أحدث نوعًا من عدم التوازن في العرض، وبالتالي أحدث تشويشًا في وضوح ميزان الترجيح بين المصالح.

كما بدا نوع من الخلط ـ الناجم عن التكرار ـ بين مراعاة ترتيب الضروريات الخمس فيما بينها، وترتيب المصالح من حيث كونها ضرورية أو حاجية أو تحسينية.

---

(١) «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية» (ص٣٤٠-٣٦٦).

الملحوظة الثالثة: عندما تحدث الشيخ عن مسألة «تغير الأحكام بتغير المصلحة» ذكر أمثلة لذلك من فقه الصحابة، كموقفهم من الطلاق الثلاث، والزيادة في حد الخمر، وتقسيم الغنائم، ومنع النساء من الخروج إلى المساجد، وتضمين الصُّناع، وإسقاط عمر للحد عام الرَّمادة، وعن غلمان حاطب عندما سرقوا؛ لأن الضرورة قامت عذرًا عنده لدرء الحد، وسلوك معاوية سلوك الملوك في ولايته للشام، وتحريق أبي بكر لِلُّوطية، وجَمْع عثمان الناس على مصحف واحد، وتحريقه لبقية المصاحف، واعتبر الشيخ «هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة يختلف باختلاف الأزمنة» كما قال ابن قيِّم الجوزية[١].

كما ذكر أن التابعِين أفتوا بالتسعير مع امتناع النبي ﷺ عنه، وردَّهم لشهادة الوالد لولده، والزوج لزوجه، والأخ لأخيه، مع تجويز مَن قبلهم الشهادة منهم، وأن أبا حنيفة ومالكًا أجازا دفع الزكاة للهاشميِّين، مع نهي الحديث عن ذلك؛ لَمّا اختل نظام بيت المال؛ دفعًا للضرر عنهم.

ومن جملة الأمثلة التي ساقها الشيخ: أنّ الشافعي بعد انتقاله إلى مصر «غيَّر رأيه في كثير من المسائل حتى أطلِق عليها اسم المذهب الجديد، والسبب في هذا التغيير يُعْزَى إلى اختلاف البيئات والأقطار، وقد اشتهر ذلك عنه ومعلوم بين الناس»[٢].

هذه الأمثلة وغيرها ـ مما لم نذكُره خوفَ الإطالة ـ مُحصِّلتُها النهائية

(١) «الطرق الحكمية» (ص١٥-٢٥).

(٢) د. يوسف العالم، «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية» (ص١٨٢).

«مصلحة» تغيّاها مَن أفتى بهذه المسائل، لكنها ليست جميعًا مبنية على تغيُّر الزمان أو الظروف؛ فعدم قطع عمر لغلمان حاطب وعام الرمادة راجع إلى قيام شبهة الحاجة التي يُعَدُّ انتفاؤها من شروط إقامته. ولا أدري سبب وقوع بعض العلماء المعاصرِين في هذا الخطأ، وأعني به خطأ التمثيل بنازلة عدم إقامة عمر حدَّ السرقة على مَن سرق عام الرمادة، مع أن المسألة بكل بساطة هي من باب درء الحدود بالشبهات، ولا عَلاقة لها بتغير الظروف، فللحد شروط مذكورة في مظانِّها، متى توافرت أُقيم، ومتى تخلَّف شرط منها سَقَط.

وكذلك مسألة طلاق الثلاث بلفظ واحد، فإن الصحيح الذي عليه جماهير الفقهاء أنها تقع جميعًا، ولم يخالف في ذلك إلا ابن تيمية ومَن تابعه من تلاميذه، والقول بأن عمر أوقع الثلاثة من باب الزجر على خلاف التحقيق، والمسألة طويلة، وليست بالبساطة التي يصورها البعض.

هل كانت البيئة سببًا في تحول الشافعي إلى مذهبه الجديد؟

وأما ما يُشاع خطأً من أن مذهب الشافعي الجديد كان بسبب تغيُّر الظروف في مصر بعد انتقاله إليها فليس بصحيح، وإنما السبب الحقيقي ظهور أدلة جديدة له جعلته يغير فتواه في عدة مسائل.

كما أن من المسائل التي ذَكَرها الشيخ ما يعود تغيُّر الفتوى بشأنها إلى تغيُّر العُرف؛ كمسألة الألفاظ غير الصريحة في الطلاق التي ذكر منها لفظ: «عليَّ الحرام»، وأن ذلك لا يُفتَى بعَدِّه طلاقًا ثلاثًا، إلا إذا كان العُرف يقضي بذلك، وعدم اعتبار العُرف في هذا هو الذي عَدَّه الإمامُ القرافي جمودًا على المنقولات وضلالًا في الدين، ولا يَقْصِد هذا الإمام الجمودَ على الأحكام

المنصوصة، ولكن يقصد الجمود على الفتاوى المبنية على العرف، فهذه تتغيَّر بتغيره[١].

والذي دعاني لهذا التعليق هو تساؤل الشيخ رحمه الله عقب إيراده الأمثلة التي سقناها، وأخرى لم نذكرها، حيث قال:

«وإذا كان هذا النوع من تبدل الأحكام حظي باتفاق العلماء فهل يعتبر ذلك نسخًا للحكم السابق أم لا؟»، وأجاب قائلًا: «هذا التبديل ليس بنسخ»[٢].

وبعد كلام طويل خَلَص إلى أن: «بعض الوقائع تنتقل من حكم شرعي إلى حكم شرعي آخَر، إذا كانت هذه الوقائع مُستنِدة إلى نوعٍ من العادات والأعراف التي تَتبدَّل وتتغير...»[٣].

الحاصل أن الشيخ كان يمكنه أن يصل إلى هذه النتيجة من البداية، وهي: أن الأحكام المبنية على المصلحة أو العُرف هي التي تتغير بتغيرهما، لكن إطالته للكلام ـ بسرد أشياء لا تندرج تحت العرف أو المصلحة؛ كمذهب الشافعي في الجديد، أو تعطيل عمر حدَّ السرقة عام الرمادة الذي يدخل في تحقيق المناط، ومثل ذلك تقسيم الغنائم، وتحريق أبي بكر للُّوطية ـ أدت إلى ارتباك عبارته عندما أراد تحديد ما يدخل في دائرة المُتغيِّر من الأحكام.

---

(١) قال القرافي: «الجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدِّين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين، والسلف الماضين، وعلى هذه القاعدة تتخرج أيمان الطلاق، والعتاق، وجميع الصرائح والكنايات، فقد يصير الصريح كناية فيفتقر إلى النية، وقد تصير الكناية صريحًا فتستغني عن النية»، «الفروق» (١: ٣٢١).

(٢) د. يوسف العالم، «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية» (ص١٨٤).

(٣) «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية» (ص١٨٤-١٨٧).

والخلاصةُ: أن مؤلف الكتاب كان في منهجه وصفيًّا بامتياز، فقد بيَّن محاسن الشريعة من خلال شرحه لمقاصدها العامة التي قرَّرها العلماء، وجلُّ كلامه عن المقاصد يدور في فلك الحديث المعروف عن المصالح المُرْسَلة وسد الذرائع.

الفَصْلُ الثّاني

كتاب «دراسة في فقه مقاصد الشريعة»

الكتاب للدكتور يُوسف القرضاوي، ويقع في نحو مئتَين وثمانين صفحة، ونُشِر ملخصًا بصفته ورقة عمل في ندوة عن مقاصد الشريعة الإسلامية[1].

ولا يَتميَّز الكتاب عن المُلخَّص في شيء إلا بزيادة الأمثلة، ومُلْحَق يتكون من عشر فتاوى، وضعها الشيخ تحت عنوان: «من فتاوى المدرسة الوسطية».

يتكون الكتاب من مقدمة ومباحث وضعها تحت عنوان: «دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية»، وسوف أقوم بنقل خُلاصة ما قاله الشيخ فيها، مع التعليق على ما أراه يستحق ذلك.

١ـ في المُقدِّمة ذكر الشيخ اهتمامه بالمقاصد التي آمَن بها منذ زمن بعيد، وأن الذي أكَّد وعمَّق ذلك في نفسه: تدبُّره للقرآن، واستقراء أحكام الشريعة، وقراءة مؤلفات العلماء المَعْنيِّين بها، ومعايشتهم حتى ترسَّخت الفكرة، وفَرَض فقه المقاصد نفسه عليه وعلى اجتهاداته، وتجلَّى ذلك في مؤلفاته الفقهية.

ويقول الشيخ: إن بزوغ الصحوة الإسلامية جعله ينادي بفقهٍ جديد لترشيدها، يقوم على: فقه سنن الله في الكون والمجتمع، وفقه المآلات، وفقه الموازنات،

---

(١) دعت إليها مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي في لندن مارس ٢٠٠٥، ونُشِر مع مجموعة أوراق عمل في كتاب بعنوان: «مقاصد الشريعة الإسلامية، دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق».

وفقه الأولويات، وفقه الاختلاف، وفقه المقاصد الذي هو أبو كل هذه الألوان من الفقه، وداخلٌ في دلالته إن لم يكن بالمطابقة، فبدلالة التضمن والالتزام حسب تعبيره[١].

ملحوظة: ذكر الشيخ أن الفقه الجديد الذي يدعو إليه يقوم على ستة أنواع من الفقه. والناظر فيما ذكر من هذه الأنواع يجد أربعة منها تؤول إلى معنًى واحد، وهي: فقه المقاصد، وفقه المآلات، وفقه الموازنات، وفقه الأولويات. وأضرب مثالًا يُجلِّي هذا الأمر، فأقول: ثبت أن رسول الله ﷺ امتنع عن قتل المنافقين، وقال مُعلِّلًا ذلك: «لا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه»[٢].

فإذا قال قائل: إن الموازنة بين مفسدة إساءة سمعة الإسلام بين العرب ومصلحة الخلاص من المنافقين لأذاهم للدعوة وصاحبها، جعلته عليه الصلاة السلام يُرجِّح كِفّة عدم قتلهم، وأن هذا من فقه الموازنات، أي الموازنة بين الخير والشر، أو بين خير الخيرين وشر الشرين. قيل له: صحيح.

ولو قال قائل: إن تصرف الرسول ﷺ مع المنافقين راعَى فيه مآل الحُكم، وهو المفسدة المُترتِّبة على قتلهم، لقيل له: هذا صحيح أيضًا.

وإذا قيل: إنه عليه السلام راعى أولوية عدم قتل المنافقين للمفسدة، وقدَّمها على مصلحة قتلهم، لقيل له: كلامك صحيح.

وإن قيل: إنه عليه الصلاة والسلام راعَى مقصد الشارع، لقيل له: هذا صحيح؛ لأن مقصد الشارع تحقيق المصلحة، وهي: إما جلب منفعة أو دفع مفسدة.

---

(١) د. يوسف القرضاوي، «دراسة في فقه مقاصد الشريعة» (ص١١-١٥).

(٢) سبق تخريجه في (ص ١٠٣).

الذي أريد قوله: أن الشيخ استخدم أربعة مصطلحات لمعنًى واحد، وهو ما يُسمَّى في فقهنا الموروث بالذريعة، وهي كما تُسَدُّ إذا أدت إلى مفسدة، فإنها تُفْتَح إذا كانت تُؤَدِّي إلى مصلحة، وفي كل الأحوال يُوازِن الفقيه بين المفاسد والمصالح، ويَبْني فتواه على أساس ذلك، ومن هنا فَرَّعوا على هذه القاعدة قاعدة: «درء المفاسد مُقدَّم على جلب المصالح»، ومن أدلتهم النصية عليها قوله ﷺ: «ما نهيتُكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتُكم به فأتوا منه ما استطعتم»[١].

والخلاصةُ: أن الشيخ لم يأتِ بجديدٍ من حيث المضمون، والجديد فقط في العنوان «موازنات» و«أولويات»، بدلًا من المصطلح الموروث: سد الذرائع وفتحها.

٢ـ في الفقرة الثانية من المقدمة التي عنوانها: «فقه مقاصد الشريعة»، تعرَّض الشيخ لبيان مفهوم الشريعة من حيث الاشتقاق اللغوي، ثم لمعنى الكلمة في إطلاقنا اليوم، وتوصل إلى أن لها مفهومين، **الأول**: العقيدة، والشعائر، والمعاملات، والأخلاق. **والثاني**: الجانب التشريعي العملي من عبادات، ومعاملات، وأنه عندما يقول: «مقاصد الشريعة» فإنه يعني مقاصد الإسلام عقائدَ وأعمالًا.

وخَلَص إلى أن مقاصد الشريعة تعني: «الغايات التي تهدف إليها النصوص من الأوامر والنواهي والإباحات، وتسعى الأحكام الجزئية إلى تحقيقها في حياة المُكلَّفِين، أفرادًا وأسرًا وجماعات وأمة»[٢].

ويمكن أن نطلق على هذه المقاصد اسم الحِكَم، وليس المرادُ بالمقاصد:

---

(١) أخرجه البخاري (٧٢٨٨)، ومسلم (١٣٣٧).

(٢) د. يوسف القرضاوي، «دراسة في فقه مقاصد الشريعة» (ص١٦-٢٠).

العلل التي ذَكَرها الأصوليُّون في مبحث القياس، وعَرَّفوها بأنها الوصف الظاهر المنضبط المناسب للحُكْم، فهذه العلة سبب للحكم، وليست مقصدًا له، فعِلّة قصر الصلاة والفطر للمسافر هي «السفر» كما قالوا، أمّا «المشقة غير المعتادة» فهذه حكمة الرخصة، وليست عِلَّتَها.

وإنما لم يربطوا الحكم بالحِكْمة؛ لأنها يصعب أن تنضبط، فترتيب الحكم عليها يُوقِع في بلبلة وحيرة. فإذا قلت: يُرخَّص للمسافر في الفطر وقصر الصلاة وجمعها إذا شعر بالمشقة، وجدتَ الناس متفاوِتين في ذلك.

«والعجيب أنا وجدنا الفقهاء لا يعتدون بالحكمة غالبًا كما في فطر الصائم في السفر، وإنَّما يعتدون بالعلة، وهي السفر ذاته. على حين نجدهم في فطر المريض في الصوم يعتمدون الحكمة لا العلة، فلا يقولون: يفطر المريض بأي مرض، كما يفطر المسافر بأي سفر، بل لا يعتدون في المرض إلا بالمرض المُوجِع الذي يزداد بالصيام، أو يتأخَّر البرء بسببه. وأنا أميل إلى اعتبار الحِكَم في الأحكام إذا تبيَّنت، وأرى أنه يمكن أن نُطلق على المقاصد حكمة الشريعة، أي العلّة الغائية التي وراء الحكم»[١].

ملحوظات على كلام الشيخ:

الملحوظة الأولى: أن الشيخ أدخل في تعريفه للمقاصد ذكر الأمة والجماعات والأسرة، ولم يكتف بذكر الأفراد، وهو في هذا متابع للشيخ ابن عاشور الذي حرص على جعل الحديث عن المقاصد لا يتوقف عند الأفراد، بل لا بد من شمول الأمة.

---

(١) «دراسة في فقه مقاصد الشريعة» (ص٢١).

كما كان يكفي الشيخ أن يقتصر على ذكر أحكام النصوص من حيث الطلب أو التخيير، ففي هذا غُنْية عن إضافة الأحكام الجزئية في التعريف؛ إذ فيه نوع من التكرار.

الملحوظة الثانية: يقول الشيخ: إن المقاصد ليست العلل التي ذكرها الأصوليون، وإنما الحِكَم.. إلى آخر كلامه الذي نقلناه أعلاه، وهو كلام فيه اضطراب.

أولًا: لأنه سبق أن قال: إن المقاصد يدخل فيها: فقه الموازنات والمآلات والأولويات، بدلالات: المطابقة، والتضمن، والالتزام. فإذا كانت دلالة التضمن تعني دلالة اللفظ على بعض معناه، فقوله: إن علة القياس التي عَرَّفها علماء الأصول بأنها: «الوصف الظاهر المنضبط المناسب للحكم» ليست هي المقصد من الحكم، وإنما سبب له، قولٌ غير صحيح؛ لأن العلماء الذين عَلَّلوا بالوصف الظاهر المنضبط اشترطوا «المناسبة» في الوصف، أي ترتب مصلحة على تشريع الحكم عليه، والمصلحة المترتبة هي الحكمة، وهكذا يكون تعريف الأصوليين متضمنًا للمقصد الذي هو الحكمة عند الشيخ.

ثانيًا: أن التعليل بالحكمة منهج معروف عند مجموعة من العلماء كالرازي والبيضاوي، فالشيخ لم يأتِ بجديد في هذا الشأن. نعم له ولغيره أن ينحوَ نحو مَن قال بهذا من العلماء، لكن ذكره تعريف الأصوليين للعلة، وعدم ذكره لمَن قال بالتعليل بالحكمة، وقوله: «وأنا أميل إلى اعتبار الحِكَم في الأحكام إذا تبيَّنت» يجعله كأنه أوّل مَن قال بذلك. أما قوله: «إذا تَبيَّنت»، فإن المُعلِّلين بالحكمة اشترطوا فيها الظهور والانضباط.

ثالثًا: وأما تعجُّب الشيخ من اعتداد الفقهاء بالحكمة في المرض وعدم اعتدادهم بها في السفر، فجوابه: أن اشتراطهم غلبة الظن بزيادة المرض أو تأخُّر الشفاء بالصيام من باب ضبط العلة. وكذلك الشأن في السفر، فليس مطلق السفر عند الجمهور يجيز الإفطار، بل لا بد له من ضابط، وهو مسافة مُحدَّدة ينوي المُكلَّف قطعها كي يعتبر مسافرًا، فليس في الأمر تفريق بين الاثنين(١).

رابعًا: قول الشيخ: «ليس المراد بالمقاصد: العلل التي ذَكَرها الأصوليون في مبحث القياس» مخالف لِما قرَّره الشاطبي وابن عاشور: من أن (علل الأحكام) ثاني وجوه معرفة المقصد الشرعي. وقد سبق القول: إن العلماء اشترطوا المناسبة في العلة، ومعنى المناسبة: أن يترتب على الوصف الذي أُنيط به الحكم جلب منفعة أو دفع مفسدة، وهو مقصد الشارع من تشريع الحكم.

طريقة الوصول إلى المقاصد:

بدأ الشيخ هذا المبحث بسؤال مفاده: «هل يمكن استخدام طريقة أخرى للوصول إلى مقاصد الشريعة، غير الطريقة التي ابتكرها حجة الإسلام أبو حامد الغزالي، وهو يتحدث في كتابه «المستصفى» عن المصلحة بوصفها أصلًا موهومًا؛ إذ استطرد إلى هذه التحقيقات الأصلية في مقصد الشريعة، وانتهى

---

(١) قال علاء الدين الكاساني: «مطلق المرض ليس بسبب للرخصة؛ لأن الرخصة بسبب المرض والسفر لمعنى المشقة بالصوم؛ تيسيرًا لهما وتخفيفًا عليهما على ما قاله الله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾، ومن الأمراض ما ينفعه الصوم ويخففه، ويكون الصوم على المريض أسهل من الأكل، بل الأكل يضره ويشتد عليه، ومن التعبد الترخص بما يسهل على المريض تحصيله والتضييق بما يشتد عليه المرض»، «بدائع الصنائع» (٢: ٩٥).

إلى وضع أساس نظرية المقاصد التي التزم بها العقل الإسلامي طَوال العصور الماضية، وقسمها إلى مراتبها الثلاث: الضروريات، والحاجيات والتحسينيات؟ لا أرى مانعًا من هذا، ورأيي أننا نستطيع الوصول إلى مقاصد الشريعة بأكثر من طريقة»[١].

ثم شرع في بيان هذه الطرق، فذكر اثنين هما:

أـ تتبع النصوص التي جاءت بتعليلات في القرآن والسنة؛ لنعرف منها مقاصد الإسلام، كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]؛ لبيان أن مقصد الرسالات العدل، وعُرِف المقصد من لام التعليل.

ب ـ استقراء الأحكام الجزئية، ونتتبعها ونتأمَّل فيها، ونَضُم بعضها إلى بعض لنصل من وراء هذا الاستقراء إلى مقصد كلي، وقد نبَّه على هذه الطريقة الغزالي، وتبعه الشاطبي وفصلها.

وبعد بيان الشيخ للطريقتين السابقتين تساءل قائلًا:

«هل يمكن أن يأخذ تحديد المقاصد شكلًا آخر غير ما انتهى إليه الإمام الغزالي، ومن بعده القرافي، والشاطبي، وغيرهم؟»[٢].

ويجيب الشيخ: أن هذا ممكن وواقع بالفعل، وأن المعاصِرين في حديثهم عن مقاصد الإسلام، أو الرسالة، أو القُرآن، لا يَتقيَّدون بالكُلِّيات الخمس وما تفرع عنها. وضرب لذلك مثلًا بما بَيَّنه الشيخ رشيد رضا في كتابه «الوحي

(١) د. يوسف القرضاوي، «دراسة في فقه مقاصد الشريعة» (ص٢٣-٢٤).
(٢) «دراسة في فقه مقاصد الشريعة» (ص٢٥).

المحمدي»، فقد فصل المقاصد الكبرى التي يحققها القرآن في حياة الأمة، وجعلها عشرة مقاصد لصلاح البشر. وأشار الشيخ إلى المقاصد الأساسية للإسلام التي فصلها في كتابه «مدخل لمعرفة الإسلام».

وتكلم الشيخ بعد ذلك عن مسألة حصر المقاصد في الكليات الخمس ورأيه في ذلك، وسأرجئ الكلام عنها في مبحث خاصٍّ لاحقًا إن شاء الله تعالى.

وأبدى الشيخ ملحوظةً بشأن استدلال الأصوليين على بعض الضروريات والكليات، مثل استدلالهم على حفظ العقل بتحريم الخمر ومعاقبة شاربها، فهو يرى أن ذلك يحصل بأمور كثيرة، منها: فرض طلب العلم، والرِّحلة في طلبه من المهد إلى اللَّحْد، وإنشاء العقلية العلمية.

ملحوظتان على كلام الشيخ:

الملحوظة الأولى: أن الشيخ قال: إن هناك أكثر من طريقة لمعرفة المقاصد، لكنه لم يأت بجديد! فقد ذكر طريقتين، **الأولى**: هي العلة المنصوصة التي ذكرها الأصوليون، **والثانية**: تكلم عنها الشيخ ابن عاشور، وقال: إنها استقراء الأحكام المعروفة عللها الراجع إلى استقراء تلك العلل المثبتة بطرق مسالك العلة المعروفة، فما قاله الشيخ القرضاوي قال به غيره من قبلُ، ومِن ثَمَّ لا وجهَ لقولِه: إن معرفة المقاصد لها أكثر من وجه غير التي ذَكَرها الشاطبي والقرافي وغيرهم، فالغزالي تكلَّم عن المصالح وأقسامها، ولم يَتكلَّم عن المقاصد وطرق معرفتها كما فعل الشاطبي، وكلام الغزالي كان عن العلل وطرق معرفتها كغيره من الأصوليين، فلا أدري من أين أتى الشيخ بأن الغزالي تكلم عن طرق معرفة المقاصد حتى يجعله في الترتيب قبل الشاطبي؟

الملحوظة الثانية:

يرى الشيخ أن حفظ العقل لا يحصل فقط بتحريم الخمر وعقوبة شاربها، بل أضاف إلى ذلك وسيلة العلم والتعليم، وجعل ذلك فريضة، حتى في هذه لم يأت فضيلته بجديدٍ، فقد سبقه إلى تقرير ذلك الشيخ الدكتور يوسف العالم رحمه الله في كتابه «المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية» الذي سبق التعليق عليه، فقد نص على: أن العلم والتعليم من وسائل حفظ العقل.

مدارس ثلاث في فقه المقاصد:

شرع الشَّيخ بعد المُقدِّمة في الدِّراسة التي أعدَّها عن المقاصد، وجعلها بعنوان: «بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية»، وذكر أن في هذه القضية مدارس ثلاث:

المدرسة الأولى: التي تُعنَى بالنصوص الجزئية، وتفهمها فهمًا حرفيًّا، بمعزل عن قصد الشارع منها، فهم ورثة الظاهرية القُدامَى الذين أنكروا التعليل والقياس.

المدرسة الثانية: وتَدَّعِي أنها تُعنَى بمقاصد الشريعة، وتُعطِّل النصوص الجزئية، وتَدَّعِي أن الدِّين جَوْهَر لا شكل، وتَتمسَّك بالمتشابهات، وتترك المُحْكَمات، وتلاميذ هذه المدرسة: العلمانيون والحداثيون.

المدرسة الثالثة: الوسطية التي لا تُغْفِل النصوص الجزئية، وتفهمها في إطار المقاصد الكلية، فهي ترد الفروع إلى الأصول، والجزئيات إلى الكليات، والمتشابه إلى المُحْكَم.

وصف وتكرار[١]:

وبعد هذه التعريفات المُختصَرة لكل مدرسة شرع الشيخ في بيان مُرْتكَزات وخصائص كلٍّ منها، والناظر فيما قال يجده تكرارًا لِما قاله عن هذه المدارس عند حديثه عن المدرسة الوسطية في كتابه «الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط»[٢]، غير أنه استبدل عنوان «الطوفية» هناك بعنوان «المدرسة المقاصدية» هنا، وبدل «المدرسة المذهبية» هناك تكلم عن «المدرسة الظاهرية» هنا.

ولا ريب أن ما نقله الشيخ عن المدرسة الظاهرية من فتاوى شاذة هو نتاج عائد لمنهجها، وكذلك ما ذكره مِن تفسيرات مَن أسماهم بمدرسة المعطلة الجدد للنصوص، وهي لا تقل غرابة وشذوذًا عن تفسيرات الظاهرية.

أقول: لا ريب أن كلامه بعد ذلك عن خصائص ومرتكزات وفتاوى المدرسة المقاصدية سيكون بردًا وسلامًا على قلوب مَن يقرؤونه، ويجعلهم يَفِرُّون إليها من غرائب وشذوذات المدرستين السابقتين.

وحيث إن موضوع رسالتنا هنا هو المقاصد الشرعية، فسأضرب صَفْحًا عَمّا قاله الشيخ في بيانه لخصائص ومرتكزات المدرستين الأُخْرَيَيْنِ، وسأكتفي بخلاصة رأيه في مدرسة المقاصد.

والمعيار في تقييم رأي كل مَن يتكلم عن المقاصد هو: «الطرق أو الوجوه» التي يمكن بواسطتها معرفة المقاصد من النصوص الشرعية؛ لأننا

(١) «دراسة في فقه مقاصد الشريعة» (ص٣٩-٤٢).

(٢) (ص٨٨-٩١).

بذلك نستطيع معرفة إذا ما كان المُتكلِّم الداعي إلى الاحتكام إليها قد أتى بجديد في منهج استنباط الأحكام الشرعية أو أن كلامه مجرد أفكار عامة لم تتضح معالمها عند المنادين بها، أو أنه ـ وهذا هو الغالب ـ كلام عن مسائل مُقرَّرة قديمة في ثوب جديد أسماه أصحابه علم المقاصد الشرعية.

أقول: رغم أن هذا هو المعيار الذي يمكن الحُكْم بواسطته على نظرة الشيخ إلى مقاصد الشريعة، وقد أفصح في المقدمة التي مرَّت بنا خلاصتها، وعَلَّقْنا عليها بما يفيد أنه لم يأتِ بجديد كسابقيه ممَّن تكلموا عنها، وأنه مُلخَّص لِما قاله ابن عاشور وغيره من المعاصرِين، على الرغم من ذلك فسنسوق أمثلةً ذكرها من فقه المدرسة المقاصدية تؤكد هذه النظرة في تقييم كلام فضيلته عن هذه القضية.

مرتكزات المدرسة الوسطية:

لقد تحدث الشيخ عن مرتكزات المدرسة الوسطية، جاعلًا منها المُعبِّرة عن الفهم الصحيح للشريعة، من خلال اعتمادها لمقاصد الشريعة في اجتهاداتها الفقهية، وحدَّد أربعة مرتكزات لهذه المدرسة، وضرب أمثلة لكل مرتكز:

المرتكز الأول: البحث عن مقصد النص قبل إصدار الحكم

وذلك ـ كما يقول الشيخ ـ حتى يكون حكمه صحيحًا؛ إذ المقصد الشرعي له دخل في توجيه الحكم بالوجوب، أو الاستحباب، أو التحريم، أو الكراهة، أو الندب؛ لأنه «لا يُتصوَّر أن يكون الشيء من الضروريات... ثم يكون حكمُه هو مجرد الاستحباب، ناهيك عن الإباحة. ولا يُتصوَّر أن يكون الشيء مما يناقض هذه الضروريات... ثم يكون حكمه الكراهة... ولا يتصور أن يكون

الشيء من التحسينيات... ثم يكون حكمه الإيجاب... خذ مثلًا: قضية اللِّحية وما ورد فيها من أحاديث صحاح تأمر بإعفائها: هل يؤخذ منها حكم الفريضة والإيجاب أو الندب والاستحباب؟»(١).

ثم أورد الشيخ ثلاثة أحاديث وصفها بالرفع والاتصال، وعلق عليها قائلًا: «اشتركت هذه الأحاديث الثلاثة في تعليل الأمر بالإعفاء بمخالفة المجوس وأهل الكتاب... وقد حَرَص الشارع في كثير من أوامره ونواهيه على هذا التميز... فأمر بمخالفتهم في حَلْق لحاهم وإطالة شواربهم، وأمرهم بمخالفتهم في صَبْغ الشيب، وأمر بمخالفتِهم في الاقتصار على السراويل، وأمر بمخالفتِهِم في الاقتصار على لبس الخفاف، وأمرهم بلُبْس الإزار أحيانًا، ولبس النعال أحيانًا، فهذا حكم مُعلَّل بعِلّة منصوصة، وليس أمرًا تعبديًّا محضًا، لا تدرك له علّة. وهو إذن يدور مع علته وجودًا وعدمًا، وهي: المخالفة لغير المسلمين، فهل هذه المخالفة في الشكل والصورة تدخل في ضروريات الدين أو في حاجياته أو في تحسيناته؟»(٢).

وعن هذا التساؤل أجاب الشيخ قائلًا:

«الواقع أنها أوفق ما تكون بالتحسينيات والكماليات، فهي مقصد تكميلي، لا مقصد تأسيسي، يناسبه الندب والاستحباب، لا الفرض والإيجاب، وقد فَهِم ذلك الصحابة رضي الله عنهم، بدليل أن بعض ما جاء في مخالفة غير المُسلِمين في الصورة لم يلتزم به كلُّ الصحابة حتمًا، مثل صبغ الشيب؛ إذ وجدنا منهم مَن يصبغ الشيب، ومنهم من لا يصبغ... وإذا كانت المخالفة في

---

(١) «الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط» (ص١٥٥-١٥٨).

(٢) «الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط» (ص١٥٨).

الصورة لغير المسلمين من باب التحسينات، فالأولى بها أن يكون حكمها هو الندب. وهذا هو الذي يتفق مع حكمة الشرع فيه»[١].

وقفة مع الكلام السابق للشيخ:

جعل الشيخ من تدرج مراتب المقاصد إلى: «ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات» معيارًا جديدًا لإعطاء الشيء الحكم الشرعي الذي يناسبه؛ لأنه ـ في رأيه ـ لا يُتصوَّر أن يكون الشيء ضروريًّا ثم يكون حكمه الاستحباب، ناهيك عن الإباحة، ولا يُتصوَّر أن يكون الشيء مما يناقض هذه الضروريات ثم يكون حكمه الكراهة، ولا يُتصوَّر أن يكون الشيء من التحسينيات، ثم يكون حكمه الإيجاب.

فالضروري ـ في نظره ـ يناسبه من حيث «الوجود» حكمُ الوجوب، وليس الندب أو الإباحة، ومن حيث «الحفظ» يناسبه حكم التحريم لا الكراهة، كما يناسب الحكمُ بالندب الأمور التحسينية، وليس الوجوب. ورأينا قوله: «وهذا ما يتفق مع حكمة الشرع فيه».

هذا ما قرَّره الشيخ، فهل تقريره هذا يتفق حقًّا مع حكمة الشريعة؟

الجواب نجده عند أبي إسحاق في كتاب «المقاصد»، فقد قرَّر وهو يمثل للتحسينيات أنّ منها في العبادات: ستر العورة، والطهارات كلها، وإزالة النجاسات، ومنها: النهي عن قتل الصبيان والنساء والرهبان في الحرب، وكذلك النهي عن بيع النجاسات وأكلها، والنهي أن تتولى المرأة عقد زواجها دون أوليائها[٢].

---

(١) (ص١٥٨).

(٢) إبراهيم بن موسى الشاطبي، «الاعتصام» (٢: ١١).

فهذه الواجبات والمُحرَّمات التي مَثَّل بها الشاطبي للتحسينيات حقها أن تكون من المندوبات والمكروهات على معيار الشيخ القرضاوي القاضي بأنّه لا يُتصوَّر أن يكون الشيء من التحسينيات ثم يكون حكمه الوجوب.

ويلزم على معياره هذا أن تنقلب هذه التحسينيات التي هي واجبة أو محرمة على معيار الشاطبي إلى ضروريات؛ لأنه قرَّر أن حكم الوجوب يناسب الضروريات.

بل إن الشـاطبي مثَّل لتكملة الضروري بتحريم النظر للنسـاء، وبتحريم الربا، فعلى قول الأسـتاذ القرضاوي السـابق يصبح الربا والنظر للنسـاء من المكروهات، لا من المحرمات.

وهذا المثال يُؤكِّد ما سبق قولُه مرارًا: أن محاولة استحداث منهج جديد لاستنباط الأحكام وتقريرها أمر سيؤدي إلى كسر القواعد العلمية الصحيحة، وبالتالي الخروج بنتائج مشوهة؛ لأنها قامت على أساس غير صحيح ابتداءً، والخطأ الذي وقع فيه الأستاذ القرضاوي هو ربطه لأنواع الحكم التكليفي بمراتب المصالح التي هي مقاصد الشرع، مع أنه لا تلازُم بين الاثنين كما رأينا.

المرتكز الثاني: فَهْم النص في ضوء أسبابه وملابساته

حتى لا يخطئ الدارس فَهْم المقصود من النص، وهذا يحدث في السُّنة أكثر من القرآن؛ لذا فمعرفة أسباب ورود الحديث أشد طلبًا من أسباب نزول القرآن؛ إذ ليس من شأنه أن يعرض للتفصيلات والآنيات، بخلاف السُّنة، فإنها تعالج كثيرًا من المشكلات الجزئية والآنية، وفيها من الخصوص والتفاصيل ما ليس في القرآن.

وبعد مقدمة طويلة خلاصتها ما تقدم، ضرب الشيخ بعض الأمثلة، التي ينبغي فيها الربط بين النص الجزئي والمقصد الكلي للحديث الشريف حتى نصل إلى الحكم الشرعي السليم حسب قوله. والأمثلة هي:

أ ـ اعتبار نصاب الزكاة في النقود واحدًا، لا نصابين:

مثَّل الشيخ بهذه المسألة لبيان أن الأحكام المبنية على العُرف تتغير بتغيره أو انتهائه، وذكر أنه قد ثبت عن رسول الله ﷺ تقديره نصابين لزكاة النقود: أحدهما بالفضة، وقدره مِئتا درهم «٥٩٥ جرامًا». والثاني: بالذهب، وقدره عشرون دينارًا «٨٥ جرامًا»، وحيث إن ثمن الفضة في عصرنا قد انخفض انخفاضًا هائلًا مقارنةً بالذهب حتى أصبحت قيمة نصاب الذهب تزيد على قيمة نصاب الفضة نحو عشرة أضعاف، فلا يعقل أن نقول لمن يملك جنيهات مصرية: أنت غني إذا قدرنا نصابك بالفضة، ونقول لمن يملك أضعاف ذلك: أنت فقير إذا قدرنا نصابك بالذهب.

ويرى الحل في تحديد نصاب واحد في عصرنا للنقود، يُعرَف به الحد الأدنى للغنى الشرعي المُوجِب للزكاة، وليس في هذا مخالفة للنص كما يَتوهَّم البعض؛ لأن النص بُني على عرف زال اليوم، فيزول بزواله، كما أن ورود النص في عبادة لا يمنع الاجتهاد فيها؛ لأن الزكاة ليست عبادةً محضةً كالصلاة، بل هي عبادة وحق مالي؛ لذا دخلها التعليل والقياس[1].

ملحوظة وتعليق:

الذي استوقفني في هذا المثال شيئان: **الأول**: أن هذا القول في مسألة

(١) د. يوسف القرضاوي، «الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط» (١٦٤-١٦٦).

تقدير النصاب قال به المجمع الإسلامي بالهند، ومجمع الفقه الإسلامي برابطة العالم الإسلامي، ومجمع الفقه الإسلامي بمكة المكرمة، وفي المَجْمَعين الأخيرين نفر غير قليل ممن خصص لهم فضيلته فصلًا طويلًا، بيَّن فيه جمودَ وعوارَ مدرستِهم الفقهية، وأسماهم بالظاهرية الجدد، هذا بخلاف غيرهم ممن قال بالفتوى نفسها من مدرستهم.

الثاني: أن هؤلاء الظاهرية الجدد كانوا أكثر مراعاةً لمقصد الشريعة من الوسطيين؛ ذلك بأنهم قَرَّروا: أنّ نصاب الأوراق النقدية هو أدنى النصابَيْن من الذهب أو الفضة، وعللوا ذلك بأن التقدير بأدنى النّصابين ـ وهو الفضة ـ أوفق لمصلحة الفقراء؛ لاتساع شريحة مَن تُؤخَذ منهم الزكاة وَفْق معيار الفضة، وبالتالي زيادة رُقْعة المُنتفعِين بها من الفقراء، وحيث إن المسألة قابلة لتنازع الأنظار، فليس اجتهاد مَن قال: «إن الأوفق التقدير بنصاب الذهب» أولى مِن اجتهاد مَن قدره بالفضة.

ب ـ سفر المرأة بدون محرم، وطَرْق الرجلُ أهلَه ليلًا:

هاتان المسألتان تكلَّم عنهما العلماء قديمًا، وجمهورهم على منع سفر المرأة مطلقًا بدون زوج أو مَحْرَم، إلا في الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام، وبعضهم ـ كمالك ـ استثنى حج الفريضة إن وجدت الرفقة المأمونة، على خلافٍ بينهم في ضابطها، ومنهم مَن عمَّم في الحج وغيره[1].

وممن قال بالجواز من المعاصرِين إذا كانت وسيلة السفر الطائرة مع الرفقة المأمونة، ووجود مَن يُودِّع ويستقبل من المحارم: الشيخ عبد الرزاق عفيفي رحمه الله.

(١) «فتاوى ورسائل الشيخ عبد الرزاق عفيفي» (١ : ٢٠١).

وأما النهي عن طَرْق الرجل أهله ليلًا فمن العلماء أيضًا مَن قيَّد النهي المذكور في الحديث عند عدم الإعلام، أما إذا أعلمهم بقدومه فالنهي مرتفع. ومن القائلين بذلك من المُتأخِّرين الشوكاني؛ فقد قال: «والأولى في الجمع أن الإذن في الدخول ليلًا لمَن كان قد أعلمَ أهلَه بقُدومه فاستعدوا له، والنهي لمن لم يكن قد أعلنه»(١).

ما أريد قوله بخصوص هاتين المسألتين هو أن الشيخين الشوكاني وعفيفي رحمهما الله كلاهما من الظاهرية الجُدد الذين خصص الشيخ لنقدهم فصلًا كاملًا، ورأينا كيف أنهما يفتيان بالجواز في مسألتين يرى الشيخ أنهما من المسائل التي لا يدرك أغوارها إلا أصحاب المدرسة الوسطية! فكان أولى بالشيخ ألا يُعمِّم، ويجرد أتباع هذه المدرسة من كل فكر ونظر، هذا إلى جانب أننا رأينا في مسألة سفر المرأة بدون محرم مَن قال بالجواز مطلقًا مع الرفقة المأمونة. صحيح ليس في المسألة إجماع، لكننا إذا جعلنا المصيب والمخطئ في هذه المسائل ليس قوة الدليل، وإنما معيار الشيخ القائم على أن مَن أجاز فهو من المدرسة الوسطية التي تفهم مقاصد الشريعة وتغوص إلى أعماقها لفهم أسرارها، ومَن قال بالمنع فهو من الظاهرية أصحاب الجمود في الفهم البعيدين عن إدراك مرامي الشريعة ومقاصدها، إننا إن فعلنا هذا فسنحكم عندها على القائلين بالمنع ـ وهم جمهور العلماء ـ أنهم من أهل الجمود في الفكر والظاهرية في الفقه، وحاشاهم ذلك.

ج ـ حديث: «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين»(٢)

أورد الشيخ هذا الحديث ثم قال ممهدًا لشرح معناه:

---

(١) محمد بن علي الشوكاني، «نيل الأوطار» (١: ٢٥٤-٢٥٥).

(٢) أخرجه أبو داود (٢٦٤٥)، والترمذي (١٦٠٤).

«فَهِــم منه البعــض تحريمَ الإقامة في بلاد غير المســلمين، وأفتى بذلك مُفْتُون في بلاد شــتى، وضيقوا بذلك على المسلمين الكثيرين الذين يعيشون في أوروبا وغيرها»(١).

لقد مهَّد الشيخ بقوله هذا لقبول رأيه في هذه المسألة: بأن مفتين من بلاد شتى أفتوا بالتحريم، وأن ذلك ضيَّق على المسلمين في أوربا، دون أن يخبرنا مَن هم العلماء الذين أفتوا بذلك على وجه التحديد؟ ومن أي البلاد - التي وصفها بأنها شتى - جاءت فتوى التحريم؟

وزاد الشيخ على ذلك فبيَّن أن هنـاك حاجـاتٍ تتطلَّبُها الإقامة بين غيـر المسلمين، وعدَّد منها: التعليم، والتداوي، والتجارة، والعمل، والسفارة، ونشر الدعوة، وغير ذلك، وخصوصًا بعد أن أصبح العالَم كالقرية الواحدة(٢).

وليست النتيجـة هي الأمر اللافت في فتـوى الشيخ، بل التمهيد الذي ساقـه بين يديها؛ لأن الواقـع على خـلاف ذلك، فالفتاوى المُدوَّنـة والمنشورة لعلماء المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها لا تمنع مسلمًا من الإقامة في ديار غيرهم إذا كان ذلك لحاجة حتى المُتشدِّدين منهم، وكيف لا والعلماءُ منذ الصدر الأول يستدلون بذهاب الصحابة لدار الحرب من أجل التجارة والسفارة؟! وإنما الذي حرَّمه العلماء هو الإقامة الدائمة بين غير المسلمين للنصوص القرآنية والحديثية الواردة في ذلك، والشيخ يرى أن هذا مصادم لمقاصد الشريعة اليوم، ومِن ثَمَّ فالقول بالإجازة يتناسب مع الحاجات التي ذكرها في فتواه!

---

(١) د. يوسف القرضاوي، «الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط» (ص١٦٨).

(٢) (ص١٦٨).

وإذا كان الشيخ يرى أن فتوى الإباحة في هذه المسألة دلالة على فَهْم أسرار الشريعة ومقاصدها، فلم لا يكون القول بالمنع أقرب إلى مقاصد الشرع؟ أليس الدين والعِرْض ـ وهما من الضروريات ـ من أهم الأشياء التي تَتعرَّض أركانها للاهتزاز بشدة في ديار الغرب؛ حيث القيم الفِكْرية والأخلاقية والتصورات عن الحياة تمثل عوامل شديدة التأثير السلبي على كل ما هو إسلامي في مجتمعات تلك الديار، وهو الأمر الذي لا يعرفه حق المعرفة، ولا يدركه بعمق إلا مَن عاش فترة طويلة فيها من المسلمين، حيث سيرى ويلمس بوضوح تأثير البيئة الغربية الشاردة عن الدين، وخاصة على شريحة الأطفال.

ومن الأشياء العجيبة أن الشيخ كان قد قرَّر في كتابات أخرى له: أن الاجتهاد الصحيح يتطلب جمع كل النصوص الواردة في المسألة المنظور فيها، وعدم الاكتفاء بنص أو نصوص دون أخرى مما له علاقة بها، وهذا يجعلنا نتساءل: إذا كان الاجتهاد الصحيح يتطلب ذلك فلم اقتصر على هذا الحديث فقط في بنائه حكم الإباحة؟

وأضيف فأقول: ممّا لا ريب فيه أنّ فضيلة الشيخ يعلم جيدًا أنّ قول المانِعين من العلماء لم يستمدوه من هذا الحديث فقط، بل من مجموع الآيات والأحاديث التي لها علاقة بهذه القضية، فتَمْثيلُه ـ لِما يريد ـ بهذا الحديث مع إهمال النصوص الأخرى ليس من المنهج العلمي الصحيح في شيء؟

ثمّة شيء آخَر، وهو: أنّ الشيخ عَمِل في هذا الحديث بخصوص السبب، وهذا على خلاف المُقرَّر في الأصول: من أنّ العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب، حتى القلّة التي ذهبت إلى أن العبرة بخصوص السبب نجدها تُجْرِي حكم النص لا بعمومه، ولكن بطريق القياس عند وجود العلّة في الفرع،

وإلا فلـو أُخِـذ القول بأن: «العبرة بخصوص السـبب» علـى إطلاقه، لأدَّى ذلك إلى هدم كثير من الأحكام الشـرعية التـي عَمِل العلماء بعموم لفظها لا بخصوص سببها، وأولهم علماء الصحابة.

د ـ حديث: «الأئمّة من قريش»[1]

هذا الحديث من الأمثلة التي ساقها الشيخ، وساق كلام ابن خلدون في تعليله للحكم الذي نصَّ عليه بعصبية قريش التي حل محلها اليوم المساندة الشعبية.

وأزيد: أنّ الإمام الباقِلّاني ممَّن ذهب إلى عدم التقيد بالقرشـية إذا دعت المصلحة لذلك، بل إنِ جمهور أهل السُّـنة القائلين بشـرط القرشـية لصحة الخلافة، أجازوا إمامة غير القرشي للمصلحة، ومن ذلك إمامة المُتغلِّب حقنًا للدمـاء، وهذه الفتوى منهم سـدًّا لذريعة الفتنة والفسـاد ـ المتوقعة ـ لو قيل ببطلان التولي.

كذلك نجد الإمام الجويني في كتابه «الإرشاد»[2] يذكر عدم جزمه بصحة هذا الشرط فيقول: «وللاحتمال فيه عندي مجال، والله أعلم بالصواب».

منهج الصحابة والتابعين في النظر إلى علل النصوص وظروفها:

سـاق الشـيخ مجموعةً من الفتاوى للتدليل على أن النظر في مُلابساتِ النصوص والعِلل التي سِـيقَت لها ـ وخاصةً الأحاديث ـ منهجٌ يعود إلى زمن الصحابة، ومن ذلك:

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده من حديث أنس بن مالك (١٢٣٠٧).

(٢) (ص٤٢٧).

١ـ كتابتُهم الحديثَ النبوي والإجماع على تدوينه بعدهم رغم نهيه ﷺ عن ذلك.

٢ـ رفض عمر رضي الله عنه قسمة أرض السواد، رغم أن رسول الله ﷺ قسَّم أرض خيبر على الفاتحين.

٣ـ بيع عثمان ضالّة الإبل وحفظُ ثمنها إلى أن يظهر صاحبُها فتُدْفَع له، مع ورود النهي النبوي عن التقاطها، وكذلك توريثه المرأةَ التي طلقها زوجها في مرض الموت فرارًا من توريثها، فعامله بنقيض قصده.

٤ـ تضمين علي رضي الله عنه للصُّناع فيما يتلف بين أيديهم في زمن خلافته، وموافقة الصحابة له على ذلك؛ لأنه رأى أنه لا يُصْلِح الناس إلا ذلك[١].

التمييز بين المقاصد الثابتة والوسائل المتغيرة:

تحت هذا العنوان ناقش الشيخ مسألتين، **الأولى**: تحديد الشارع للمقصد دون تحديد الوسيلة. **والثانية**: تحديد الشارع للمقصد مع جعل الوسيلة متغيرة. ومثَّل للمسألة الأولى بمبدأ الشورى، وبقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكلاهما ورد الأمر بهما دون تفصيل في القُرآن، وترك أمر تحديدهما للمُسلِمين يُكيِّفونهما حسب الزمان والمكان، وهكذا كثيرًا من المبادئ أو المقاصد الشرعية، تركَ الشارعُ الحكيم تحديدَ وسائل معينة لتحقيقها للتوسعة على الناس ليملؤوها بما يلائمهم عن طريق القياس، أو الاستحسان، أو رعاية المصالح المُرسَلة، أو غيرها.

أما المسألة الثانية فضرب لها أربعة أمثلة:

(١) د. يوسف القرضاوي، «الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط» (ص١٧٢-١٧٤).

أولها: وسيلة رباط الخيل.

وثانيها: وسيلة الجلباب للمرأة المسلمة.

وثالثها: السواك وسيلة لتنظيف الأسنان.

ورابعها: وسيلة رؤية الهلال لإثبات دخول الشهر(١).

الملحوظ من الأمثلة التي ساقها الشيخ أن لا جديد أُضيف إلى منهج استنباط الأحكام من النصوص، فكل الأمثلة التي استشهد بها هي من الفقه الموروث، وهي دائرة بينَ ما لا خلاف فيه بين العلماء ـ كوسيلة «رباط الخيل» في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلۡخَيۡلِ﴾ [الأنفال: ٦٠] التي قال هو نفسه عنها: «لم يفهم أحد: أن المرابطة في وجه الأعداء لا تكون إلا بالخيل التي نص القرآن عليها، بل فَهِم كلُّ مَن له عقل يعرف اللغة والشرع أن خيل العصر هي: الدبابات والمدرعات ونحوها من أسلحة العصر»(٢). وكمسألة تضمين الصُّناع ـ وبين ما فيه خلاف لاختلاف مناهج النظر، ومِن ثَمَّ سيبقى الخلافُ فيها ما بَقِيت الدنيا، وليس من وسيلة لرفع هذا الخلاف بصورة قطعية، ولو كان ذلك باستعمال آلة المقاصد.

وأوضحُ من ذلك قولُه في ختام بيانه للوسائل المتغيرة: «إن الشارع ترك للمُسلِمين منطقة العفو يملؤون فراغها التشريعي بما يلائم زمانهم ومكانهم بواسطة القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وغيرها من أدوات النظر». أفليس هذا يُؤكِّد ما قلناه تكرارًا ومرارًا من أن المعاصرِين لن يأتوا بجديد في ميدان الاجتهاد المقاصدي؟!

---

(١) «الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط» (ص١٧٤-١٨٩).

(٢) «الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط» (ص١٧٧).

الفصل الثالث
كتاب «مقاصد الشريعة عند الإمام مالك بين النظرية والتطبيق»

الكتاب أطروحة جامعية تقع في مُجلَّدين، نال بها صاحبها الأستاذ محمد أحمد القياتي درجة الدكتوراه في الشريعة الإسلامية.

تناول المُؤلِّف موضوع المقاصد من خلال فقه الإمام مالك، في محاولة منه للبرهنة العملية على أن فقه الأئمة قد أُسِّس على مراعاة المقاصد الشرعية عند النظر في الأدلة، فأراد المؤلف أن يخرج برسالته هذه من ميدان الكتابة النظرية المهيمنة على معظم ـ إن لم نقل: كل ـ الكتابات التي تَعرَّضت لهذا الموضوع إلى ساحة التطبيق العملي، وقد أكَّد على ذلك في المقدمة بقوله:

«إن جُل الدراسات التي اهتمت بالمقاصد اهتمت بها من الجانب النظري، ولم تربط بينها وبين فروع الشريعة، مع أن الهدف في النهاية هو التطبيق، وليس السياحة الفكرية التي لا صلة لها بالواقع»[١].

ملحوظات على الكتاب:

الملحوظة الأولى: وتتعلق بحجم الرسالة، فقد بلغت مجلدين، وجاءت مواضيعها في ثلاثة أبواب، الأول منها: خَصَّصه لترجمة الإمام مالك، والثاني:

(١) د. محمد أحمد القياتي، «مقاصد الشريعة الإسلامية عند الإمام مالك» (١: ٢٣).

لبيان علاقة أصول مذهبه الفقهي بمقاصد الشريعة، واحتلَّت نحو مئتي صفحة! وهذا يُعَدُّ تمهيدًا طويلًا لموضوع الرسالة الأصلي الذي هو مراعاة الإمام للمقاصد في فتاواه واجتهاداته، وهو ما خَصَّص له الباب الثالث والأخير، فقد كان يكفيه من ذلك الاستشهاد بأمثلة معدودة محدودة تُغطِّي أبواب الفقه المختلفة، وهذا يكفي في البرهنة على هدف المؤلف من رسالته؛ إذ ليس مطلوبًا منه أن يَحْشُد معظم ما أفتى به الإمام للتدليل على صحة ما يرمي إليه، فأمثلة متفرقة تفي بالغرض، بدلًا من محاولة الاستقصاء، التي تتحول مع التكرار إلى سرد ما هو معروف، ولا يزيد ترداده شيئًا إلا تأكيد المُؤكَّد.

الملحوظة الثانية:

أن الكاتب ذكر في رسالته نحوًا من أربعمئةٍ وأربعين مسألة ـ فضلًا عن الفروع التابعة لبعضها ـ من فقه الإمام مالك، تشهد بمراعاته لمقاصد الشارع في فتاواه، وهذا يُؤكِّد ما قلته تكرارًا ومرارًا في رسالتي هذه من أن المعاصرِين لن يأتوا بجديد في موضوع المقاصد، فالأمثلة التي ساقها من مختلف أبواب الفقه للتدليل على دعواه هي خير برهان على أن الأئمة مراعون لها في مناهجهم، وهو الأمر الذي دَلَّل عليه في الباب الثاني الذي خَصَّصه للحديث عن علاقة أصول مذهب مالك بمقاصد الشريعة؛ إذ حديثه ذاك يغني عن كثرة الكلام الذي لهج به المعاصرون في هذه القضية، فقد تكلَّم عن تلك الأصول وبيَّنها، وهي: المصلحة المُرسَلة والاستحسان، والعُرف، ومقاصد المُكلَّفِين[1]. فآل به الأمر إلى الحديث عن المعروف المستقر المكرور عند علماء الأصول، مثله في ذلك مثل مَن سبقوه في هذا السبيل.

---

(١) «مقاصد الشريعة الإسلامية عند الإمام مالك» (١: ١٤١-٢٤٣).

ولما كانت هذه المواضيع قد سبق تناولها في هذه الرسالة، فلن نتعرض لذكرها مرة أخرى؛ لأن في ذلك إطالةً وتردادًا لِما هو معروف، فضلًا عن أنّه مُجافٍ للطريقة العلمية في البحث.

رمية من غير رام!

غير أن المؤلف من القلّة التي أصابت حقيقة مسألة المقاصد، وليته وقف عند ذلك؛ إذ لو فعل لكان ذلك إسهامًا منه في وقف سيل التأليف في هذا الميدان الذي أصبحت الكتابة فيه كالسباق في مضمارٍ لا نهاية له ولا حدود، وجعل بعضهم يسبح في الخيال حتى رسا به في ميادين ليست من ميادين الشريعة أصلًا، وقد مرَّ بنا شيء من بيان ذلك في مقدمة رسالتنا هذه.

وللوقوف على هذا الأمر أنقل ما ختم به المؤلف نهاية الباب الثاني، وفيه يقول:

«ما ذكرناه(١) هو بعض أصول فقه الإمام مالك، وهي كما رأينا تصب في المقاصد الشرعية، وترتبط بها بعلاقة قوية.

بل إني أذهب إلى أن سيطرة مقاصد الشريعة على فِكْر الإمام مالك واهتمامه الكبير بها هما سببا أَخْذه بهذه الأصول، فهذه الأصول عنده وسائل لتحقيق المقاصد.

ولما كانت هذه الأصول وسائل لتحقيق المقاصد، فإنه كان يأخذ بالذي يحقق المقاصد منها، ويترك الذي لا يحققها، فهو يأخذ منها ويترك من أجل المقاصد!

فقد رأيناه يترك القياس ـ إذا لم يحقق المصلحة ـ إلى الاستحسان، فإذا

---

(١) يقصد: المصالح المرسلة، والاستحسان، والعرف، ومقاصد المُكلَّفِين.

لم يكن استحسان أخذ بالمصلحة المُرسَلة، أو بالعُرف، وغايته في ذلك جلب المصالح التي تقصد إليها الشريعة.

وفي أخذه بسد الذرائع دفع للمفاسد التي تقصد الشريعة إلى درئها، وبرعايته لمقاصد المُكلَّفِين يحرص على تطبيق مقاصد الشريعة وتفعيلها.

فأصول مالك وسائل عنده لتحقيق مقاصد الشريعة، فأيها حقق المقاصد أخذ به، وأيها لم يحققها تركه»[١].

تعليق:

هذا ما قاله الشيخ، وهو تلخيص جيد للفكرة التي سعت رسالتنا هذه إلى إثباتها، وهي: أن علماء الأمة من لَدُن الصحابة وإلى عصرنا راعَوُا المقاصد وإن لم يذكروا ذلك باسمها؛ إذ كان تركيزهم على تحقيق معانيها في اجتهاداتهم، وليس الجري وراء مصطلح لا يزال البعض يطالب بمزيد من الكتابة فيه لجلاء أسراره وفَهْم معانيه، ألا وهو مصطلح «مقاصد الشريعة».

وقد كان يكفي الكاتب الوقوف عند هذا الحدِّ فيما كتب وقرَّر؛ إذْ فيه كفاية لمن أراد معرفه حقيقة هذه المسألة، وأخشى أن يكون قوله هذا جاء من باب مُصادفة الحقيقة لا قَصْدِها، فيجعله ذلك لا يتوقف عندها غير مُدْرِك أنه لا يجوز له تجاوزها وقد أصاب مَحَزَّها، فليست العبرة في البحوث بكثرة الصفحات ورصِّ الكلمات بقدر ما يكشف الباحث عن حقائق الأشياء ببراهينها، وليس طول الطريق شرطًا للوصول إلى الحقائق؛ إذ الوصول إليها بأقصر السبل أيسر وأفضل للباحث والمفيد والمستفيد، كلما كان ذلك ممكن التحقيق.

---

(١) «مقاصد الشريعة الإسلامية عند الإمام مالك» (ص٢٤٠).

غير أن قول الكاتب الذي سبق نقلُه وهو يتكلم عن مراعاة مالك للمقاصد: «رأيناه يترك القياس - إذا لم يحقق المصلحة - إلى الاستحسان، فإذا لم يكن استحسان أخذ بالمصلحة المُرسَلة، أو بالعُرف، وغايته في ذلك جلب المصالح التي تقصد إليها الشريعة»، وقوله: «فأصول مالك وسائل عنده لتحقيق مقاصد الشريعة، فأيها حقق المقاصد أخذ به، وأيها لم يحققها تركه» قولٌ تُعْوِزه الدقة، غير أني سأرجئ بيان وجه اللبس في هذا الموضوع وبيان الصواب فيه إلى مَبْحَث آخَر في هذه الرسالة له علاقة بفلسفة التشريع.

الملحوظة الثالثة: كل الأئمة يُراعون المقاصد في اجتهاداتهم

فقد رأينا الكاتب وهو يضرب الأمثلة من فقه مالك يقارن فتاواه بفتاوى غيره من الأئمة، كأبي حنيفة، والشافعي، وأحمد، والثوري، وداود، والطبري، وغيرهم من الأعلام، ولا ينسى الكاتب أحيانًا أن يقول وهو يذكر ذلك: إن مالكًا في هذا كان مراعيًا لمقصد الشارع، أو موافقًا لقصد الشارع. وأنا أذكر لكل مقصد مثالًا واحدًا من جملة الأمثلة التي ضربها؛ لبيان مراعاة الإمام لكل مقصد من المقاصد الخمس.

المثال الأول: كَفّارة مَن أفطر متعمدًا بالأكل أو الشرب في رمضان

قال الكاتب وهو يتكلم عند حديثه عن مقصد حفظ الدين: «ومن فقه مالك الدال على حرصه على حفظ هذا الركن - يعني الصيام - أنّ مَن أفطر في رمضان بأكل أو شرب متعمدًا، فعليه عنده القضاء والكفارة. وذهب الشافعي وأحمد وأهل الظاهر إلى أن عليه القضاء دون الكفارة؛ لأن الكفّارة تلزم في الإفطار من الجماع فقط. وقد ذهب مالك إلى هذا الرأي؛ لأن المفطر عمدًا قد انتهك حرمة الصوم، فيستحق هذا العقاب.

والقول بعدم وجوب الكفارة قد يجعل من أراد الجماع يفطر بالطعام أو بالشراب ثم يجامع فتسقط عنه الكفارة بذلك. ففي إيجاب الكفارة حفظ لحرمة الصوم، وهو من حفظ الدين»[١].

والخلاف في هذه المسألة راجع إلى ما يصلح التعليل به في إبطال الصوم، فمالك ومثله أبو حنيفة والثوري يَرَوْن أن العلة هي انتهاك حرمة الشهر التي تتحقق بكل مُفْطِر، والشافعي ومَن وافقه يرون أن غير الجماع لا يصلح لتعليل الحكم، وقد علمنا من قبل أن الشاطبي يرى أن الوجه الثاني من وجوه معرفة مقصد الشارع معرفة علل القياس بطرقها المنصوص عليها في كتب الأصول، فعادت المسألة إلى الخلاف الأصولي فيما يصلح التعليل به من أجل القياس.

وإذا استخدمنا لغة أرباب المقاصد المُعاصِرين فإن مالكًا يرى أن تحقيق مقصد الشارع يكون بإلحاق كل مفطر بالجماع عن طريق القياس، والشافعي يرى أن حرمة الشهر لا تنتهك بغير الجماع، فالمقصد عنده يتحقق بعدم تعدية حكم الكفارة إلى غيره من المفطرات كالأكل والشرب عمدًا؛ إذ إنها لا تصلح للتعليل[٢].

وإذا كان هناك من يرى أن معرفة المقاصد تقلل الخلاف ـ إن لم ترفعه ـ فإن هذا المثال وغيره من الأمثلة لَيُبَرهن بوضوح على أن المقاصد لن تُحقِّق الغرض الذي يَصْبون إليه؛ لأن كل مدرسة لها منهجها في فَهْم النصوص الشرعية، والخلاف حول قواعد المنهج لا يرفعه معرفة المقصد (الهدف) من الحكم؛ لأن المقصد ذاته غيرُ مجزومٍ به في كل الأحكام.

---

(١) «مقاصد الشريعة الإسلامية عند الإمام مالك» (ص ٢٦٥).

(٢) محمد بن إدريس الشافعي، «الأم» (٢: ١١٠).

المثال الثاني: الاحتكار

يرى الإمام مالك وكذلك أبو يوسف من الحنفية: أن الاحتكار يشمل كل ما يضر بالسوق من الطعام والكَتّان والزيت والصوف، والسمن والعسل والعُصْفُر وكل شيء، أما إذا كان لا يَضُر بالسوق فلا يرى بأسًا بذلك.

وذَهَب الشافعية إلى أن الاحتكار خاصٌّ بما يقتات به، فلا يعم جميع الأطعمة، وقريب منهم محمد بن الحسن، فالاحتكار عنده لا يجري إلا في قوت الناس وعلف الدواب.

أما عند الحنابلة فالاحتكار لا يحرم إلا إذا كان قوتًا واشتراه، وضيَّق على الناس، فما جلبه، أو ادخر من غلته، أو لم يكن قوتًا كالحلوى والعسل وعلف البهائم، فلا يحرم.

وقد علق الكاتب على هذه الآراء الفقهية قائلًا: «لعل الذي حمل الفقهاء على قصر الاحتكار على الطعام هو أن بعض الأحاديث قد جاء مطلقًا مثل: «مَن احتكر فهو خاطئ»[١]، وبعضها قد جاء مقيدًا بالطعام مثل حديث: «مَن احتكر طعامًا أربعين يومًا فقد برئ من الله وبرئ الله منه»[٢]. فحملوا المُطلَق على المُقيَّد، وجعلوا الاحتكار المُحرَّم مخصوصًا بالطعام وحده.

أمـا الإمام مالك ـ ومَن وافَقَه ـ فقـد جعلوا المُطْلَق على إطلاقه، عامِلين بمقصد الحكـم، وهو نفي الضرر عن النفس، سـواء كان باحتكار الطعام أو غيره من السلع، مُحقِّقين مقصد حفظ النفس في مرتبتيه الضرورية والحاجية.

---

(١) أخرجه مسلم (١٦٠٥).

(٢) أخرجه أحمد (٤٨٨٠)، والحاكم (٢١٦٥).

التعليق: هذه المسألة أيضًا ليس المعيار فيها فقط مدى سعة أو ضيق دائرة المحتكرات، فمن وسَّعها كمالك فهو عامل بمقصد الشارع، ومَن قَصَرها على القوت لم يكن مراعيًا له، بل رأينا الكاتب نفسه يذكر أن المخالِفين لمالك يُعْمِلون قاعدة منهجية أصولية، ألا وهي: قاعدة حمل المطلق على المقيد. فلقائل أن يحتج: بأن مِمّا يحقق مقاصد الشارع عدم إغفالها؛ لأن في التقييد فائدة مقصودة له.

ومن الملحوظ أن كل إمامٍ نظر إلى النص ولم يتقيد بحَرْفيَّته، فالحنابلة ـ مثلًا ـ رأوا أن الاحتكار المُحرَّم لا يتحقق إلا بالشروط الثلاثة التي مرَّ ذكرها، وهذا منهم مراعاة لمقصد الشارع ـ بلغة المقاصديِّين ـ فكل مجتهد نظر للنص من خلال منهجه في الفهم.

المثال الثالث: لعان البائن في عدتها

يرى الإمام مالك أن للرجل إذا بانَتْ منه زوجته بالطلاق الثلاث أو بالخلع أن يلاعنها في عدتها، إذا قال: رأيتها تزني فيها، سواء أكان هناك حمل أم لا.

وقال الشافعي: له أن يلاعن إن كان هناك نسب ينفيه، فإن لم يكن نسب، فليس له أن يلاعن. وقال أبو حنيفة: ليس له أن يلاعن على كل وجه.

فدليلنا على الشافعي أنه قد يأتي من أهل الزنا ولدٌ يَخافُ أن يُلْحَق به إن لم يَنْفِه؛ ولأنه قذفها بشرط حصل، وحكم الفراش ثابت في الماء والنسب، فجاز له تحقيقه باللعان، أصله إذا كان هناك نسب.

ودليلنا على أبي حنيفة: أنه قذفٌ هو محتاج إليه، فجازَ له تحقيقه باللِّعان، كما لو قذفها قبل الطلاق؛ ولأنه قذفها بزنًا في حالٍ لو أتت بولد لَلِحق به، فكان

له تحقيقه بلِعانٍ أصله الزوجة. وقد علَّق الكاتب على النقول السابقة بقوله: «إن الإمام مالكًا حريص على مقاصد الشرع في وجود نسبٍ لا شكَّ فيه ولا ريبة، ولهذا أجاز اللعان في عدة البائن حتى لا يلحق بالمُطلِّق ولد ليس منه»[١].

التعليق: هذا ما قاله الكاتب، ولقائل أن يقول: إن مذهب الشافعي في هذه المسألة أوفقُ لمقصد الشارع من مالك؛ لأن الشافعي اشترط وجود نسب، وهو ما يحتاج نفيُه إلى اللعان، فإذا انتفى مُوجِبُه ـ وهو وجود النسب ـ فلا حاجة له، أليس هذا أقرب لمقصد الشارع الذي ربط الأحكام بعللها وأسبابها وجودًا وعدمًا؟!

أما الحنفية فردُّ قولهم ليس بالسهولة التي عرضها الكاتب، ومَن أراد معرفة مدى قوة حجتهم في هذه المسألة فعليه بقراءة ما حَرَّره الجصاص في تفسيره[٢]، فقد ذكر فيه أدلة مذهبهم التي منها قوله:

«ومن أوجب اللعان بعد البينونة وارتفاع الزوجية فقد نَسَخ من هذه الآية ما لم يَرِدْ توقيفٌ بنسخه، وغير جائز نسخ القرآن إلا بتوقيف يوجب العلم.

ومن جهة أخرى أنه لا مدخل للقياس في إثبات اللعان، إذا كان اللعان حدًّا على ما رُوِّينا عن النبي ﷺ، ولا سبيل إلى إثبات الحدود من طريق المقاييس، وإنما طريقها التوقيف أو الاتفاق.

وأيضًا لم يختلفوا أنه لو قذفها بغير ولد أن عليه الحدَّ ولا لعانَ، فثبت أنه غير داخل في الآية، ولا مراد؛ إذ ليس في الآية نفي الولد، وإنما فيها ذكر

---

(١) «مقاصد الشريعة الإسلامية عند الإمام مالك» (ص٤٦٥).

(٢) «أحكام القرآن» (٥: ١٤٣-١٤٤).

القذف، ونفي الولد مأخوذ من السُّنة، ولم تَرِد السُّنة بإيجاب اللعان لنفي الولد بعد البينونة.

فإن قيل: إنما يُلاعَن بينَهما لنفي الولد؛ لأن ذلك حق للزوج، ولا ينتفي منه إلا باللعان قياسًا على حال بقاء الزوجية، قيل له: هذا استعمال القياس في نسخ حُكم الآية وهو قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ﴾ [النور: ٤]، فلا يجوز نسخ الآية بالقياس.

وأيضًا لو جاز إيجاب اللعان لنفي الولد مع ارتفاع الزوجية لجاز إيجابه لزوال الحد عن الزوج بعد ارتفاع الزوجية، فلَمّا كان لو قذفها بغير ولد حُدَّ لم يجب اللعان، ليزولِ الحد لعدم الزوجية، كذلك لا يجب اللعان لنفي الولد مع ارتفاع الزوجية».

وأخيرًا: لو قال محتج: إن قول أبي حنيفة أرعى لمقصد الشارع في هذه المسألة من غيره؛ لأنه كما يحتاج الرجل إلى اللعان لنفي نسب ليس له، كذلك حاجة الطفل إلى النسب أقوى من الأب؛ لأن منع اللعان في الطلاق البائن يحمي الطفل من العار الذي يلحقه طول حياته، وفي هذا حفظ للأنساب الذي هو مقصد للشارع أيضًا. وعلى هذا: فليس قول مَن أجاز لعان البائن في عدة الطلقة الثالثة أولى بوصف «أنه يحقق مقصد الشرع» من قول مَن قال بالمنع.

المثال الرابع: في وجوب حد الخمر بالرائحة

اتفق الفقهاء على أن حد الخمر يثبت بالإقرار وبشهادة عَدْلين، واختلفوا في ثبوته بالرائحة، فقال مالك وأصحابه وجمهور أهل الحجاز: يجب الحد بالرائحة إذا شهد بها عند الحاكم شاهدان عدلان.

وخالفه في ذلك أبو حنيفة والشافعي وجمهور أهل العراق وطائفة من أهل الحجاز وجمهور علماء البصرة، فقالوا: لا يثبت الحد بالرائحة.

وحجة مالك: أن ابن مسعود جلد رجلًا وَجَد منه رائحة الخمر. وروي عن عمر أنه قال: «إني وجدت من فلان ريح شراب فزعم أنه شرب الطِّلَا، وأنا سائل عما شرب، فإن كان يسكر جلدته، فجلده عمر الحد تامًّا». ولأن الرائحة تدل على شربه فجرى مجرى الإقرار.

وحجة الفريق الثاني: أن الرائحة تحتمل أنه تمضمض بها، أو حسبها ماء، فلما صارت فيه مَجَّه، أو ظنها لا تسكر، أو كان مُكْرَهًا، أو أكل نبقًا بالغًا، أو شرب شراب تفاح، فإنه يكون منه كرائحة الخمر، وإذا احتمل ذلك لم يجب الحد الذي يُدْرَأ بالشبهات، وقالوا: حديث عمر حجة لنا، فإنه لم يحده بوجود الرائحة، ولو وجب ذلك لبادر إليه عمر.

وبعد أن نقل الكاتب الكلام السابق علَّق قائلًا: «هذا والذي يعنينا هنا هو أن الإمام مالكًا يبالغ في حرصه على حفظ العقل من المسكرات التي تعوقه عن المقصد الذي خُلق من أجله... فيقول بوجوب الحد على من توجد منه رائحة الخمر»(١).

التعليق: وفي التعليق على ما قاله الكاتب بشأن حرص مالك عل حفظ العقل يقال: أليس من مقاصد الشريعة درء الحدود عن الناس بالشبهات؟ فلم لا يكون قول أبي حنيفة والشافعي ومَن ذهب مذهبهم من العلماء أولى بتحقيق مقصد الشارع من قول مالك رحمه الله؟ أليس من هديه عليه الصلاة والسلام

---

(١) «أحكام القرآن» (٢: ٥١٠).

في القضاء استفصال المتهم كما فعل مع ماعز حين أقر بالزنا، حيث سأله عليه السلام: «لعلك قَبَّلت أو غَمَزْتَ أو نظرت»[(١)]؟! كلُّ ذلك لأن أمر الحدود يتعلق بالأرواح والنفوس وأطراف الإنسان، فشدد الشارع في شروط إقامتها، وأرشد القاضي إلى درئها بالشبهات، ومن هنا جاء في الحديث: «ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخَلُّوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة»[(٢)].

المثال الخامس: عَسْب الفَحْل

وعَسْب الفحل: ضِرابُه، أي طُروقُ الفحل للأنثى، وبيعُه: أخذُ عِوَضِه، وتُسمَّى الأجرةُ عَسْبَ الفحل مجازًا[(٣)].

ويرى الإمام مالك جواز إجارة الفحل للضِّراب لمدة معلومة ودون اشتراط حدوث اللقاح، وحجته أن العمل على ذلك عند أهل المدينة[(٤)].

وذهب أبو حنيفة وأحمد والشافعي في ظاهر المذهب إلى عدم الجواز؛ لِمَا رواه البخاري: «أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع عَسْب الفحل». ولأنه لا يقدر على تسليمه، فأشبه إجارة الآبق؛ ولأن ذلك متعلق باختيار الفحل وشهوته، ولأن المقصود هو الماء، وهو مما لا يجوز إفراده بالعقد، وهو

---

(١) أخرجه البخاري (٦٨٢٤).

(٢) هذا الحديث رواه الترمذي عن عائشة مرفوعًا، وقال: «قد روي نحو هذا عن غير واحد من أصحاب النبي ﷺ»، وقال ابن حجر في التلخيص: «ورواه أبو محمد بن حزم في كتاب «الإيصال» من حديث عمر موقوفًا عليه بإسناد صحيح. وفي ابن أبي شيبة من طريق إبراهيم النخعي، عن عمر: لأنْ أُخطئ في الحدودِ بِالشبهات أحبُّ إليَّ من أنْ أقيمَها بالشبهات».

(٣) د. محمد القياتي، «مقاصد الشريعة الإسلامية عند الإمام مالك» (٢: ٥٤٣).

(٤) «مقاصد الشريعة الإسلامية عند الإمام مالك» (٢: ٥٤٤).

مجهول، وإجارة الظئر خولف فيه الأصل؛ لمصلحة بقاء الآدمي، فلا يقاس عليه ما ليس مثله.

وهذا الفَهْم المالكي ـ كما يقول الكاتب ـ يوافق عمل أهل المدينة، ويوافق العقل؛ لأنه عقد على منفعة مقصودة، والماء تابع، والغالب حصوله عَقِيب نَزْوه، فيكون كالعقد على الظئر؛ ليحصل اللبن في بطن الصبي. ثم علَّق الكاتب قائلًا:

«ومع هذا وذاك فإنه يوافق مقاصد الشريعة في الحفاظ على الأموال؛ حيث إنه يؤدي إلى بقاء الثروة الحيوانية وتكاثرها. أما قول الجمهور فقد يؤول بالناس إلى إهمال أمر الفحول؛ لأنهم لا ينتفعون من نزوها، فيضر ذلك بالثروة الحيوانية»(١).

التعليل الصحيح بالرواية لا بالمقصد:

وتعليقًا على كلام الكاتب أقول: عندما أجاز مالك تأجير الفحل للضراب إنما استدل بعمل أهل المدينة الذي هو أحد الأصول التي بَنَى عليها مذهبه، فهو عنده بمثابة رواية ألفٍ عن ألف، فهو أفتى بما أصلُه الرواية، فمِن أين أتى بأن مالكًا قد بنى الحكم مراعيًا لمقصد الشارع في حفظ الأموال؟ ثم إن أدلة المخالِفين له يمكن القول بأنها مُحقِّقة لمقصد الشارع، ألم يرد النهي عن بيع المجهول؟ ألم يرد النهي عن بيع ما لا يقدر على تسليمه؟ أليس في ذلك حفظ لأموال الناس من أن تُؤكَل بالباطل لوجود الغرر؟ وعلى ذلك أفلا يصح اعتبار قول المانعين للضراب عملًا بمقصد الشارع؟

---

(١) «مقاصد الشريعة الإسلامية عند الإمام مالك» (٢: ٥٤٥).

وقفتان لمزيد من البيان:

الوقفة الأولى: كل اجتهاد من «عالِم معتبر» هو لتحقيق مقصد الشارع.

وينبني على هذا أن وصف اجتهاد عالمٍ ما بأنه موافق لقصد الشارع إنما هو وصف لِما في الظاهر، لا في حقيقة الأمر، فقد تَقرَّر في الأصول: أن كلَّ مجتهد مصيب، وإن كنا لا نعرفه على وجه التحديد؛ لأن المصيب عند الله واحد، ولذا قال الأئمة: «رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب»؛ فالقول والحال هذه: إن مالكًا رحمه الله وافَقَ مقصد الشارع في هذا الحكم أو ذاك، بعد ذكر أقوال الأئمة الآخَرين في المسائل التي حصل فيها بينَهم خلاف، لا يصح على وجه الجزم، وإنما يصح على وجه الترجيح؛ لأن كل مجتهد رامَ الوصول إلى تحقيق مقصد الشارع باجتهاده، وإلا فإننا سنحكم أن إمامًا واحدًا فقط قد فَهِم مقصد الشارع، ومَن خالفه من المُجتهدِين لم يبلغوا مبلغه من الفهم!

الوقفة الثانية: ما جاء على خلاف المقاصد من فتاوى الإمام مالك ودلالة ذلك.

يرى الكاتب أن من فتاوى مالك ما جاء على خلاف مقصد الشارع، وفيما يلي الأمثلة التي أوردها الكاتب مُدلِّلًا بها على دعواه، نذكرها باختصار ثم نعلق عليها:

المثال الأول: المُحْصَر بالمرض

قال الكاتب[١]: «من المسائل التي لم يراعِ فيها الإمام مالك مقصد حفظ

(١) «مقاصد الشريعة الإسلامية عند الإمام مالك» (١: ٣٠٠).

النفس... مسألة المُحْصَر بالمرض، فهو يرى أن الإحصار المجيز للتحلل يكون بالعدو فقط... وقد ذهب ابن مسعود... وعطاء والنخعي والثوري وأصحاب الرأي إلى أن المُحْصَر بمرضٍ ونحوِه يجوز له التحلل؛ لأنه مُحْصَر يدخل في عموم قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: ١٩٦]... وبالإضافة إلى هذا فإن المُحْصَر بالمرض حاجته إلى التحلل أشد». ثم نقل قول مَن علل ذلك من الفقهاء بأن «الإحصار بالمرض أشد من الإحصار بالعدو؛ فإن المريض لا يقدر على دفع المرض عن نفسه، والمُحْصَر بالعدو يقدر على دفع العدو عن نفسه إما بقتال أو بمال»[١].

المثال الثاني: اشتراط الراحلة والنفقة في وجوب الحج

يقول الكاتب: «إنّ الإمام مالكًا يوجبُ الحج على كل مَن استطاع المشي، فليس وجود الراحلة من شرط الوجوب في حقه... وكذلك ليس الزاد عنده من شرط الاستطاعة إذا كان مِمَّن يمكنه الاكتساب في طريقه ولو بالسؤال... ولا يخفى أن هذا الرأي يخالف مقصد حفظ النفس بجانبه المادي والمعنوي؛ إذ إنه يضر الجسم بتكليفه المشي إلى بيت الله ولو تباعدت به الديار، ويضر بالنفس بتعريضها لذل السؤال»[٢].

المثال الثالث: جواز أكل هوامِّ الأرض

نقل الكاتب أقوال العلماء الذين ذكروا أن مالكًا يُجِيز أكل هوامِّ الأرض، ومن ذلك قول القرطبي[٣]: «حلل مالك المُسْتقذَرات كالحيات والعقارب والخنافس ونحوها».

---

(١) (١: ٣٠٠). (٢) (١: ٣٠٠).

(٣) «الجامع لأحكام القرآن» (٧: ٢٧٠).

وختم تعليقه على فتوى مالك بقوله: «تناول هذه المُسْتقذَرات يضر بجسم الإنسان وبصحته، وهذا خلاف ما قصدت إليه الشريعة الغَرّاء في مقاصدها العامة، حيث جعلت في طليعة أولوياتها حفظ النفس بعد حفظ الدين، بل قد يسبق حفظ النفس حفظ الدين، أعني التدين»(١).

المثال الرابع: جواز أكل الجَلّالة

الجَلّالة ـ وهي التي تأكل النجاسة ـ مذهب مالك جواز أكلها، أما الشافعي وأصحاب الرأي فيَرَوْن كراهيتها، فيما يرى الحُرْمة آخَرون، منهم أحمد في رواية(٢).

ويُعلِّق الدكتور القياتي قائلًا: «إن مذهب القائِلين بحُرمة لحم الجَلّالة وألبانها مع موافقته لما جاء في السُّنة، فإنه يُراعِي مقصد حفظ النفس؛ لأن لحوم الجَلّالة وألبانها تَتولَّد مما تأكُلُه من نجاسات، وعليه فإن تناولها يضر بجسم الإنسان، والشريعة قاصدة مصلحة النفس دافعة لضررها»(٣).

المثال الخامس: سؤر الكلب

سؤر الكلب طاهر عند مالك في المشهور عنه؛ لقوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة ٤]، فأمر بأكْلِ ما أمسكن من الصيد؛ إذ لو كان لعابه نجسًا لأمر بغسله.

والجمهور على نجاسته؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا وَلَغ الكلبُ في

(١) محمد القياتي، «مقاصد الشريعة الإسلامية عند الإمام مالك» (١: ٣١٣).

(٢) ابن قدامة المقدسي، «المغني» (٩: ٤١٣).

(٣) د. محمد القياتي، «مقاصد الشريعة الإسلامية عند الإمام مالك» (١: ٣١٤).

إناءِ أحدِكم فَلْيَغْسِلْه سبعًا»[١].

قال الدكتور القياتي: «الذي يبدو لي أن القول بنجاسة لعاب الكلب وعدم أكل ما وَلَغ فيه هو الصواب؛ لموافقته للحديث الصحيح الصريح، ولأنه يراعي مقصد حفظ النفس، حيث يحميها من الضرر الذي يحمله لعاب الكلب»[٢].

المثال السادس: اجتماع القطع والدية في القصاص

ذهب الإمام مالك إلى قطع يد الرجل في أيدٍ قطعها، ولا شيءَ عليه لهم، يقصد لا يجب عليه دفع دية اليد لهم، أما أصحاب الرأي فيرون أن عليه القود والدية. والدكتور القياتي يرى رجحان القول الثاني؛ لأن فيه عدلًا، وحفظًا للنفوس، ورَدْعًا لها، وهذه المسألة وإن لم يكن لها شبيه تقاس عليه، فإن لها نظيرًا عامًّا، ألا وهو المصلحة المُرْسَلة «فإن الشرع قاصد بأحكامه صيانة النفوس من الضرر»[٣].

المثال السابع: دفع القاتل للدية مع العاقلة

لا شيء من الدية يلزم القاتل عند مالك ومَن وافقه، وحُجَّتُهم حديث «قضى بدية المرأة على عاقلتها»[٤]، فيما يرى ابن القاسم دخوله مع العاقلة في دفعها. والدكتور القياتي يُرجِّح قول ابن القاسم؛ لأنه ـ كما يقول ـ موافق

---

(١) أخرجه البخاري (١٧٢)، ومسلم (٢٧٩).

(٢) ذكر المؤلف أن بعض الباحثين قال: إن العلم الحديث يُثْبِت حمل الكلاب للعديد من الأمراض والميكروبات الضارة بالإنسان. محمد القياتي، «مقاصد الشريعة الإسلامية عند الإمام مالك» (١: ٣١٦).

(٣) «مقاصد الشريعة الإسلامية عند الإمام مالك» (١: ٣٣٨-٣٣٩).

(٤) أخرجه البخاري (٦٩١٠)، ومسلم (١٦٨١).

لمقاصد الشـــريعة في حفـــظ النفوس وزجر المعتدين عليها... وفي إشـــراك القاتل مع العاقلة في الدية ما يدعو الناس لأخذ الحذر والحيطة؛ لأنّ الإنسان يحب المال ويحرص عليه[1].

وهناك مسائل أخرى يرى الدكتور القياتي أنّ مالكًا أفتى فيها على خلاف مقصد الشّرع، سأذكُر فقط عناوينها دون الدخول إلى تفاصيلها خوفَ الإطالة، وهذه المسائل هي: دية الجنين إذا استهلَّ، وموت الجنين بعد موت أمِّه، والحكومة في أشفار العين، وقطع مَن سرق ثالثةً ثم رابعةً، والقطع بدون دعوى صاحب المال، ووجوب قضاء الصيام على مَن بلغ مجنونًا ثم أفاق، ووجوب القضاء على مَن سبق الماء إلى حَلْقه في المضمضة، ووجوب الحج على مَن استطاع المشي، ورمي الجمرات في أيام التشريق بعد الزوال، والإحصار لا يكون إلا بالعدو، ووجوب القضاء على مَن قتل الصيد ناسيًا أو مخطئًا، وعدم إجزاء الرقبة المعيبة في الكَفّارات.

سؤال يفرض نفسه:

والســـؤال هو: إذا كان مالك أفتى في هذه المســـائل على خلاف مقاصد الشـــريعة، أفليس هذا ينقض ما حاول المؤلف إثباته من أن «ســـيطرة مقاصد الشـــريعة على فكر الإمام مالـــك، واهتمامه الكبير بها هما ســـببا أَخْذِه بهذه الأصول، فهذه الأصول عنده وســـائل لتحقيق المقاصد»، وتقريره: أن مالكًا «كان يأخذ بالذي يحقق المقاصد منها، ويترك الذي لا يحققها، فهو يأخذ منها ويترك من أجل المقاصد»[2]؟

---

(١) د. محمد القياتي، «مقاصد الشريعة الإسلامية عند الإمام مالك» (١: ٣٥٦).

(٢) «مقاصد الشريعة الإسلامية عند الإمام مالك» (١: ٢٤٠).

قد يقال: إن العِبْرة بمراعاتِه لها في جُلِّ فتاواه، لا في القليل مما جاء على خلاف المقاصد؛ إذ الغالب له حكم الكل.

والجواب: أن بنيان الفقه يتكون من عشرات آلاف المسائل، فأربعمئةٍ ونيف منها كالتي ساقها المؤلف ليست دليلًا كافيًا ولا قاطعًا على ما يرمي إليه.

فأولًا: يمكن للمخالف أن يدعي أنه مراعٍ للمقاصد أيضًا فيما أفتى به، وأن مالكًا أفتى على خلاف ذلك، وقد مرَّ بكَ الدليل على هذا من خلال الأمثلة التي سقناها آنفًا.

وثانيًا: أن هناك مسائل أخرى كثيرة يمكن البرهنة بها على خلاف مراد المؤلف؛ لأن الأدلة الكُلِّية التي ساقها المؤلف واعتبرها أصولًا لمالك لتحقيق المقاصد، هي أصول معتبرة في جملتها عند كل أئمة الاجتهاد، غير أنهم يختلفون في مقدار الأخذ بها تبعًا لنظر كل إمام واجتهاده، وعلى هذا حتى لو سلمنا بما يدعو إليه المَقاصِديُّون، فإن مسألة تحديد المقاصد مسألة اجتهادية وليست قطعية، ومن ثَمَّ أنَّى له الحكم بأن مالكًا خالف المقصد الشرعي فيما أداه إليه اجتهاده من نتيجة؟ إذ لو كان مقصد كل نص شرعي معلومًا بصورة قطعية لَما اختلف عالِمان في الحكم الدال عليه.

والخلاصة: أن الكاتب لم يأت بجديد إلا بجعله المقاصد الخمس والمقاصد الخاصة معيارًا للحكم على فتاوى الإمام مالك بأنها تُحقِّق مقصد الشرع أو لا تحققه، وفي هذا إهدار لمنهج النظر في النصوص، وإلغاء لدور المصادر التبعية في استنباط الأحكام، وهذا ما سنزيده بيانًا في المبحث القادم إن شاء الله تعالى.

الباب الثالث

محاولات لإيجاد قواعد مقاصدية للاستنباط

وفيه:

الفصل الأول: الشيخ ابن عاشور في بحثه عن مقاصد قطعية يحتكم إليها عند الخلاف.

الفصل الثاني: الأستاذ علال الفاسي ومحاولته استخراج قواعد مقاصدية للاستنباط.

الفصل الثالث: الدكتور عبد الله بن بيه وقاعدته الثلاثية في الاستنباط.

الفصل الرابع: العلمانيون والمقاصد.

الفصل الأول

الشيخ ابن عاشور في بحثه عن مقاصد قطعية يحتكم إليها عند الخلاف

عندما ألَّف الشيخ محمد الطاهر بن عاشور كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» ذكر في مطلعه الأسباب التي دعته إلى تأليفه، فقال:

«هذا كتاب قَصَدت منه إلى إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشرعة الإسلامية، والتمثيل لها، والاحتجاج لإثباتها؛ لتكون نبراسًا للمُتفقِّهِين ... وتَوسُّلًا إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودربةً لأتْباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال عند تطايُر شرر الخلاف، حتى يَسْتتبَّ بذلك ما أردناه... مِن نَبْذ التعصب والفيئة إلى الحق... وبفصلٍ من القول إذا شجرت حجج المذاهب»[1].

فأسباب تأليف الكتاب عند الشيخ:

أن يكون مرجعًا ووسيلةً لتقليل الاختلاف بين المُتفقِّهين، والقول الفصل بين حُجَج المذاهب المختلفة.

تدريب الأتْباع على الإنصاف، ونَبْذ التعصب، والأوبة إلى الحق عند الترجيح بين الأقوال المختلفة.

---

(١) «مقاصد الشريعة الإسلامية» (ص٣).

وزاد تفصيلًا في بيان هذه الأسباب فقال:

«دعاني إلى صرف الهِمّة إليه ما رأيتُ من عسر الاحتجاج بين المُختلِفين في مسائل الشريعة؛ إذ كانوا لا ينتهون في حِجاجهم إلى أدلة ضرورية أو قريبة منها يذعن إليها المُكابِر، ويهتدي بها المُشَبَّه عليه، كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلة الضروريات والمشاهدات... فينقطع بين الجميع الحجاج... وقد يظن ظانٌّ أن في مسائل علم أصول الفقه غُنْيةً لمتطلب هذا الغرض، بيد أنه إذا تمكَّن من علم الأصول، رأى رأي اليقين أن معظم مسائله مُخْتلَف فيها بين النظار، مستمر بينهم الخلاف في الفروع تبعًا للاختلاف في تلك الأصول؛ لأن قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع؛ إذ كان علم الأصول لم يُدوَّن إلا بعد تدوين الفقه بزهاء قرنين... على أن معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول مِحْور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تُمكِّن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تُؤْذِن بها تلك الألفاظ يمكن أن تجعل تلك الأوصاف باعثًا على التشريع فتقاس فروع كثيرة على مورد لفظ منها...»(١).

وخلاصة كلام الشيخ:

- أن مسائل علم الأصول لا ترفع النزاع بين المختلفين في الفقه؛ لأن قواعده انتُزعت من الفروع، ولضعف جماعة من الفقهاء فيه، ولأن أصول الفقه لم يُدوَّن إلا بعد قرنين تقريبًا.

- أن معظم مسائل الأصول لا تَخْدُم مقاصد الشريعة وحكمتها، بل تدور حول استنباط الأحكام من النصوص بقواعد اللغة أو بالقياس.

---

(١) «مقاصد الشريعة الإسلامية» (ص٣-٤).

ـ عدم وجود أدلة قاطعة يُرجَع إليها لقطع النزاع في مسائل الشريعة، كتلك التي في العلوم العقلية، وتفسيرات بعض العلماء كإمام الحرمين والمازري والقرافي التي حاولوا أن يثبتوا بها أن مسائل أصول الفقه قطعية، ما هي إلا اعتذارٌ واهٍ أو جوابٌ باطل.

وبما أن المشكلة ـ كما يراها الشيخ ـ تكمن في عدم قطعية جمهرة مسائل أصول الفقه، بحيث تقطع النِّزاع بين المتشاجِرين في ساحة النظر، أو تقلل من شُقّة الخلاف بينهم؛ فإن الحل عنده: «أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غُلِثَت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه: «علم مقاصد الشريعة»، ونترك علم أصول الفقه على حاله تُسْتمَد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير مُنْزَوٍ تحت سُرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل علم مقاصد الشريعة. فينبغي أن نقول: أصول الفقه يجب أن تكون قطعية، أي من حق العلماء أن لا يُدوِّنوا في أصول الفقه إلا ما هو قطعي، إما بالضرورة أو بالنظر القوي، وهذه المسألة لم تزل مُعْتَرَك الأنظار، ومحاولة الانفصال فيها ملأت دروس المُحقِّقين لها...»[1].

الفقرة السابقة تُبيِّن فلسفة الشيخ ونظرته إلى مسائل علم أصول الفقه وموضوع المقاصد الشرعية، وما قاله رحمه الله غير مُسلَّم؛ ففي هذه الفقرة وما يليها قَرَّر الشيخ أشياء ثم أتى بما ينقضها.

---

(١) «مقاصد الشريعة الإسلامية» (ص٦).

بيان ذلك في أربع مسائل:

المسألة الأولى: أن الشـيخ كان قد قرر: أن أغلب مسائل أصول الفقه لا تخدم حكمة الشريعة ومقصدها، وانتقد العلماء الذين قالوا بقطعيتها، ثم نجده بعـد ذلك يدعو إلى غربلتها وتصفيتها مما ليـس منها، وصياغتها من جديد؛ لنصنع منها علمًا نسميه «علم مقاصد الشريعة» ونترك أصول الفقه على حاله!

فإذا كانت معظم مسائل الأصول لا تخدم حكمة الشريعة ومقاصدها، والعلماء انشغلوا باعتصار المعاني من الألفاظ حسب تقريره، فكيف يستقيم أن نأخذ المتبقي وهو القليل ونصوغ منه علم المقاصد؟ زِدْ على ذلك أنه لم يُبيِّن لنا ـ عمليًّا ـ كيفية تصفية القديم، كما لم يُبيِّن طريقة صياغة المتبقي في قالب جديد.

ثم كيف يستقيم أن يقول: «أصول الفقه يجب أن تكون قطعية»، وفسر ذلك بأن لا يُدوَّن فيه إلا ما هو قطعي، وقبل ذلك كان قد قرر: «أن معظم مسائله مختلف فيها»، وكما نعلم أن الاختلاف لا يكون إلا في الظنيات، فإذا كانت معظم مسائل أصول الفقه ظنية فما الذي تبقى منها صالحًا لأنْ يدخل تحت مسمى الأصول؟ بل والعجيب أن الشيخ بعد أن قرَّر ألّا يُدوِّن في أصول الفقه إلا القطعي مما انتهضت له قواطع الأدلة اعترف بأن هذه المسألة لم تزل معترك الأنظار، فكيف يطلب الفصل فيما شهد الواقع على عدم وصول العلماء فيه إلى كلمة سواء؛ بدليل استمرار النزاع بينهم فيها؟

ثم إن الشيخ حاول أن يأتي بأمثلة تؤيد ما ذهب إليه، اقتنصها من أقوال بعض الأئمة ووصفها بأنها «كلمات مباركة... أمست قواعد قطعية للتفقه»، لكنّ مجيئها متناثرة هنا وهناك، ووقوعها في ثنايا الاستدلال على الجزئيات

أدَّى إلى انغمارها وسرعة نسيانها وإبعادها «عن ذاكرة من قد ينتفع بها عند الحاجة إليها»، ومن هذه الأقوال:

«لا ضرر ولا ضرار».

«تَحْدُث للناس أقضيةٌ بقَدْر ما أحدثوا من الفُجور».

«ودين الله يُسْر».

ولم يبيِّن الشيخ مقصوده من أن هذه الأقوال أمست قواعد قطعية للتفقه، أو الكيفية التي يكونُ بها التفقهُ والاستفادةُ في بناء الأحكام، وكل ما ساقه في هذا المضمار قول مالك في تفسيره لحديث: «لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه»[(١)]: «أن يخطب الرجل المرأة فتركن إليه، ولم يَعْنِ بذلك إذا خطب الرجل المرأة فلم يوافقها أمره أن لا يخطبها أحد، فهذا باب فساد يدخل على الناس»[(٢)].

هذا التفسير من مالك لمعنى الحديث لم يشرح الشيخ كيف أمسى قاعدة قطعية للتفقه؟! فإن كان يقصد قول مالك: «هذا باب فساد يدخل على الناس» بمعنى سد الطرق المؤدية للفساد، فإن هذا القول منه ـ أي من الشيخ ـ ليس بجديد، بل يندرج تحت ما قرَّره علماء الأصول من الدليل التبعي الذي سبق الكلام عنه بإيجاز، ألا وهو مبدأ سد الذرائع، وسيأتي مزيد من البيان لهذه المسألة في موضعها إن شاء الله.

المسألة الثانية: أن الشيخ بعد أن قرَّر عدم قطعية معظم مسائل الأصول، وأنها لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، وأن الفقهاء قَصَروا مباحثهم على ألفاظ الشريعة، وعلى علل الأحكام القياسية؛ عاد فقال:

---

(١) أخرجه البخاري (٢١٤٠)، ومسلم (١٤٠٨).

(٢) محمد الطاهر بن عاشور، «أصول الفقه» (ص٦-٧).

«وربما يجد المُطَّلع على كتب الفقه العالية مِن ذِكْر مقاصد الشريعة كثيرًا من مهمات القواعد لا يجد منه شيئًا في علم الأصول، وذلك يخص مقاصد أنواع المشروعات في طوالع الأبواب دون مقاصد التشريع العامة. ومن وراء ذلك خبايا في بعض مسائل أصول الفقه، أو في مغمور أبوابها المهجورة عند المدارسة، أو المملولة، وترسب في أواخر كتب الأصول ولا يصل إليها المؤلفون إلا عن سآمة، ولا المتعلمون إلا الذين رُزقوا الصبر على الإدامة، فبَقِيت ضئيلة ومنسية، وهي بأن تُعَدَّ في علم المقاصد حرية. وهذه هي: مباحث المناسبة والإخالة في مسالك العِلّة، ومبحث المصالح المُرْسَلة، ومبحث التواتر والمعلوم بالضرورة، ومبحث حمل المطلق على المقيد إذا اتَّحَد المُوجِب والمُوجَب أو اختلفا»[(١)].

ويضاف إلى المباحث السابقة مباحث: العُرف، والاستحسان، وسد الذرائع وفتحها، والعجيب وصف الشيخ لها بالضآلة والنسيان!

أما الضآلة أو الكِبَر فيرجعان إلى طبيعة المسألة نفسها، فكلٌّ ينال حظه من البيان حسبما يقتضي الحال، فحظ الأدلة الكلية ـ كالكتاب أو الإجماع أو القياس ـ من البيان والبسط أكبر من مباحث مثل: «الإخالة» التي هي من مباحث «مسالك العلة»، ومثل ذلك الكلام في العُرف والمصالح المُرْسَلة، وحمل المُطلق على المُقيَّد، إلى غير ذلك مما ذكره الشيخ، فكل مسألةٍ أعطاها العلماء المساحة التي تستحقها من الكلام.

ثم إن تمثيل الشيخ بهذه المسائل لِمَا يجدر ـ حسب رأيه ـ أن يكون مكانُه علم المقاصد، لا خبايا الأبواب المهجورة في علم الأصول **تمثيلٌ** عجيب؛

---

(١) «أصول الفقه» (ص٤).

إذ كيف يصفها بالرسوب في أواخر الأبواب وكل دارس لعلم أصول الفقه يعرف هذه المسائل من خلال الدرس والمطالعة؟ بل إن منها ما احتلَّ صفحات كثيرة في كتب الأصول، كمبحث التواتر الذي تناوله الآمدي بكتابه «الإحكام»[١] في ستَّ عَشْرةَ صفحة، وتناوله لمسلك المناسبة والإخالة في عشرين صفحة[٢]، وعقد فصلاً صغيرًا بعنوان: «في تحقيق معنى المقصود المطلوب من شرع الحكم» في أربع صفحات[٣]، وتكلم صاحب كتاب «شرح الكوكب المنير» في نحو خمس عشرة صفحة عن الإخالة[٤]، وفي ضمن ذلك تناول الحديث عن الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

وتناولت كتب الأصول بالشرح الكافي الصور الأربعة للمُطْلَق والمُقيَّد عند اتحاد الحكم والسبب أو اختلافهما، فهذا أبو إسحاق الشيرازي تكلم عنها في ست صفحات بكتابه «التبصرة في أصول الفقه»[٥]، فكيف يقال بعد ذلك: إنها مطوية ومنسية في ثنايا المسائل الأصولية؟!

لا ريب أن من أسباب طول أو قصر هذه المباحث يعود إلى حجم المُصَنَّف؛ إذ بعضها طويل، وبعضها متوسط، وآخر مختصر.

المسألة الثالثة: أن الشيخ قرَّر فيما نقلناه عنه من قبل: «أن معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول

---

(١) علي بن محمد الآمدي «الإحكام في أصول الأحكام» (٢: ١٤-٣٠).
(٢) «الإحكام في أصول الأحكام» (٣: ٢٨١-٢٩٦).
(٣) «الإحكام في أصول الأحكام» (٣: ٢٧١-٢٧٥).
(٤) محمد بن أحمد بن النجار، «شرح الكوكب المنير» (٤: ١٥٢-١٨٦).
(٥) (١: ٢١٢-٢١٧).

محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها».

وتحت عنوان «أدلة الشريعة اللفظية لا تغني عن معرفة المقاصد الشرعية» نجدُه يقول: «ومن هنا يُقصِّر بعض العلماء ويتوحل في خَضْخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ، ويوجه رأيه إلى اللفظ مقتنعًا به، فلا يزال يُقلِّبه ويحلله ويأمل أن يستخرج لُبَّه، ويهمل ما قدَّمناه من الاستعانة بما يَحُفُّ بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق»[١].

وهذا الذي قرَّره الشيخ عليه ملحوظتان:

الأولى: أنه نقض تقريره السابق في الفقرة التي تليها، حيث وجدناه يقول بعدها مباشرة: «وفي هذا العمل تتفاوت مراتب الفقهاء، وترى جميعهم لم يستغنوا على استقصاء تصرفات الرسول ﷺ، ولا على استنباط العلل، وكانوا في عصر التابعين وتابعيهم يشدون الرحال إلى المدينة ليتبصروا من آثار الرسول صلي الله عليه وسلم وأعماله وعمل الصحابة ومَن صَحِبَهم من التابعين. هنالك يَتبيَّن لهم ما يدفع عنهم احتمالاتٍ كثيرةً في دلالات الألفاظ، وليتضح لهم ما يُسْتنبَط من العلل تبعًا لمعرفة الحِكَم والمقاصد»[٢].

فالشيخ قرَّر: أن بعض العلماء يقتصر على اعتصار الألفاظ في استنباط الأحكام، ثم قرَّر بعدها أنّ جميع الفقهاء لم يَفُتْهُم رفع الاحتمالات المحيطة بالنصوص عن طريق معاينة آثار الصدر الأول، ثم وجدناه يستدرك التعميم

(١) محمد الطاهر بن عاشور، «أصول الفقه» (ص٢٤).
(٢) «أصول الفقه» (ص٢٤).

في قوله: «ترى جميعَهم»، فعقَّب على ذلك باستثناء زمرة أهل الظاهر وبعض المحدثيــن من ذلك، فقــال: «وفي هذا المقام ظهر تقصيــر الظاهرية وبعض المحدثين المقتصرين في التفقه على الأخبار»(١).

وإذا عدنا إلى ما قرَّره الشيخ سابقًا من أنّ مسائل الأصول لا تخدم حكمة الشريعة ومقصدها، فإننا ندرك الاضطراب بين ذلك وتقريره السالف من أن جميع الفقهاء حَرَصوا على معرفة ما يَحُفُّ بالنصوص من قرائن تُبيِّن مقصد النص وحكمته.

الملحوظة الثانية: ومِن المســائل التي ينبغي الوقوف عندها: أن الشاطبيَّ جعل الجهة الأولى لمعرفة مقصد الشــارع من نصوصــه مُجرَّد الأمر والنهي الابتدائــي التصريحــي، فوقوع الفعل عنــد وجود الأمر به مقصود للشــارع، وكذلك النهي معلوم أنه مقتضٍ لنفي الفعل أو الكف عنه، فعَدَم وقوعه مقصود له، وإيقاعه مخالف لمقصوده، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالِف لمقصوده.

والشيخ ابن عاشور ـ كما رأينا ـ يرى أن الفقهاء جميعًا عدا الظاهرية وبعض المُحدِّثين حرصوا على معرفة ما حَفَّ بالنصوص من ملابسات تنفي عنها الاحتمالات، وفي تقريره هذا وقبل ذلك تقرير الشاطبي بشأن الأمر والنهي كجهةٍ أولى لمعرفة مقصد الشارع ما يجعل كلام الشيخ ابن عاشور رحمه الله من أن مسائل الأصول تنصبُّ على معرفة الأحكام واستنباطها من ألفاظ الشارع، وإهمال لحكمة الشارع ومقصده من التشريع.. كلام لا يَصِحُّ على إطلاقه.

ذلك بأن مقصود الشارع من وقوع الفعل عند وجود الأمر به، وعدم إيقاع الفعل عند وجود النهي عنه هو مبحث من صميم القواعد الأصولية التي تُبيِّن

---

(١) «أصول الفقه» (ص٢٤).

كيفية استثمار الألفاظ، وإذا علمنا أن أحكام الشريعة قائمة على «افعل ولا تفعل» علمنا سِرَّ اهتمام علماء الأصول بمبحثَي الأمر والنهي، حتى إنهم أوصلوا المعاني التي يأتي لأجلها الأمر إلى ستة عشر معنًى، وبعض العلماء أوصلها إلى ما يزيد على ثلاثين معنًى، وكلها يمكن اعتبارها داخلةً تحت ما يُسمَّى مقصد الشارع، والشيء ذاته يقال عن النهي، فالأمر هل هو للوجوب أو للندب أو للتأديب أو للإرشاد إلى غير ذلك من المعاني التي يراد به الأمر، ولم يكتف الأصوليون بذلك، فقد بحثوا أيضًا: ما إذا كان الأمر يفيد التكرار أو لا، وما إذا كان يفيد الفور أو التراخي، وكذلك بحثوا ما إذا كان الأمر بالشيء نهي عن ضده أو لا، وكذلك النهي الوارد في النصوص الشرعية هل هو للتحريم أو للكراهة أو لمعنًى آخَرَ حسبما تفيد القرائن الحافة بصيغة النهي، وإذا كان للتحريم فهل يفيد بطلان وفساد المنهي عنه؟ وما الآثار المترتبة على ذلك؟

وكل هذه المباحث يمكن أن تندرج تحت المقاصد؛ إذ لا يكتفي المجتهد فقط بظاهر اللفظ المفيد للأمر أو النهي حتى يتأكد أولًا من عدم وجود قرينة تصرف الأمر عن الوجوب، والنهي عن التحريم إلى معنًى آخر غير الذي وُضِعت له صيغة «افعل ولا تفعل»، وبعبارة أخرى: يَتحرَّى المجتهد معرفة مقصد الشارع من أمره ونهيه، فلم يقل الأصوليون: كل أمر للوجوب، وكل نهي للتحريم، بل قَيَّدوا ذلك بعدم وجود القرينة الصارفة عن لزوم الأمر والنهي، ومن هنا قالوا: كل أمر للوجوب ما لم ترد قرينة تصرفه عن ذلك، وكل نهي للتحريم ما لم ترد قرينة تصرفه للكراهة.

إذن معرفة مراد الشارع من أمره ونهيه هي في حقيقتها اجتهاد لمعرفة مقصد الشارع من أوامره ونواهيه، فكيف يقال بعد ذلك: إن قواعد استثمار

الألفاظ من النصوص لا تراعي مقصد الشارع؟ هذا على قول الشاطبي: إن الوجه الأول لمعرفة مقصد الشارع فعل المأمور به، وترك المنهي عنه شرعًا، وهو الذي أقرَّه عليه شيخ الزيتونة ونقله عنه.

والناظر في الفقه يجد أن كثيرًا من أحكام الطلاق والعتق والإقرار والوقف والنكاح ـ على وجه الخصوص ـ مَبْنية على مسائل نحوية، وعند التأمُّل فيها نجد أنه يمكن إدراجها ضمن ما أسماه الإمام الشاطبي «مقاصد المُكلَّف».

ولابن المِبْرد(١) كتاب بعنوان: «زينة العرائس»، ذكر فيه مئة وعشر قواعد نحوية والأحكام الفقهية التي انبنت عليها، وغالب تلك الأحكام يَتعلَّق بأحكام الطلاق، وألفاظ الطلاق غير الصريح لها عَلاقة بقصد المُكلَّف، حيث لا تقع إلا إذا نوى بها الطلاق.

المسألة الرابعة: نقلنا من قبل تقرير الشيخ أنّ: «أصول الفقه يجب أن تكون قطعية؛ أي من حق العلماء ألا يُدوِّنوا إلا ما هو قطعي إما بالضرورة أو بالنظر القوي»، وناقش الشيخ بعض العلماء في تعليلهم القول بقطعية مسائل الأصول، واعتبر بعض هذه التعليلات واهية، وبعضها في دائرة البطلان، وأخرى سفسطة لم تأتِ بطائل، وبعد ذلك قدَّم الشيخ رأيه في المسألة وخلاصته:

«التنوُّر بفهم العلماء المُتقدِّمين لاستخلاص قواعد مقاصدية ـ ولو كانت قليلة ـ قطعيةٍ أو قريبة من الظن تُمثِّل علم المقاصد يُرجَع إليها عند النزاع»،

---

(١) هو: يوسف بن حسن بن عبد الهادي المشهور بابن المِبْرد، فقيه حنبلي مشارك في علوم شتى، توفي سنة ٩٠٩هـ، وكتابه «زينة العرائس من الطرائف والنفائس»، طبعته دار ابن حزم بتحقيق الدكتور مختار غريبة. انظر ترجمته في «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد» لابن بدران (٢١٧-٢٢٤)، و«الأعلام» للزركلي (٩: ٢٩٩).

والشيخ بهذا يكون قد وقع في الارتباك الذي وصف به تعليلات مَن سبقه من العلماء، بل نقض ما سبق له تقريره.

وبيان ذلك يتضح بسرد ما قاله في هذا الشأن وهو يرد على العلماء القائلِين بقطعية مسائل أصول الفقه، ثم فَحْصِه؛ لنرى مدى ترابط كلامه وقوة حجته، لقد انتقد الشيخ قول الجويني أن المراد بقطعية الأصول: «إبانة القاطع في العمل بها»(١).

واعتبر ابن عاشور أن هذا التفسير: «اعتذارٌ واهٍ؛ لأنّا لم نَرَهم دَوَّنوا في أصول الفقه أصولًا قواطع يمكن توقيف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها»(٢).

ونقل قول ابن الأنباري: «إن مَن كَثُر استقراؤه واطلاعُه على أقضية الصحابة رضي الله عنهم ومناظراتهم وفتاويهم وموارد النصوص الشرعية ومصادرها؛ حصل له القطع بقواعد الأصول، ومَن قَصَّر عن ذلك لا يحصل له إلا الظن»، وعلق ابن عاشور على هذا بقوله: «وهذا جواب باطل؛ لأننا بصدد الحكم على مسائل علم أصول الفقه، لا على ما يحصل لبعض علماء الشريعة»(٣).

ويصف ابن عاشور قول الشاطبي: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة... وأعني بالكليات: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات» بأنه: مقدمات خطابية وسفسطائية، أكثرها مدخول ومخلوط وغير منخول، وقبل ذلك علَّق قائلًا: «حاول

(١) عبد الملك الجويني «البرهان في أصول الفقه» (١: ٨).

(٢) محمد الطاهر بن عاشور، «أصول الفقه» (ص٥).

(٣) «أصول الفقه» (ص٥).

أبو إسحاق الشـاطبي في المقدمة الأولى من كتاب «الموافقات» الاستدلال على كون أصول الفقه قطعية، فلم يأت بطائل»[(١)].

ويرجع الشيخ إخفاق العلماء في محاولاتهم إضفاءَ صفة القطعية على مسائل أصول الفقه إلى حَيْرتهم الناجمة عن اختلاف عالَم التنظير عن عالَم الواقع.

ففي ميدان النظر رأوا أن مسـائل الأصـول لا بُدَّ أن تكون قطعية، لكنهم عندما نزلوا إلى سـاحة الواقع وجدوا أن معظم تلك الأصول مُخْتَلَف عليها، ومـا كان هذا شـأنَه فليس بقطعـي؛ لأن القطعي من الأصول يلـزم منه رفع الخلاف عند الرجوع إليه.

ويرى الشيخ أن الحل يَكْمُن في غَرْبلة علم أصول الفقه وتصفيته، بحيث نميز مسائله التي من حقها الاندراج تحت رواق المقاصد، ونجعل منها مبادئ لعلم مقاصد الشريعة التي يرى أن تكون قطعية يُحْتَكَم إليها عند النزاع، وضرب مثلًا لهذه المبادئ بقول بعض العلماء: «لا ضرر ولا ضرار»، و«دين الله يسر»، و«هذا باب فساد يدخل على الناس»[(٢)].

يقول الشيخ: «إذا أردنا أن نُدوِّن أصولًا قطعية للتفقه في الدين حَقَّ علينا أن نَعْمِد إلى مسائل أصول الفقه المُتعارَفة وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غُلِثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه «علم مقاصد الشريعة»، ونترك علم أصول الفقه على حاله، نستمد منه طرق تركيب

---

(١) «أصول الفقه» (ص٦).

(٢) «أصول الفقه» (ص ٦-٧).

الأدلة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه مُنْزَوٍ تحت سُرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل: علم مقاصد الشريعة»[١].

قرَّر الشيخ رحمه الله كلَّ ما سبق، ولكن سَرْعان ما يشعر القارئ باضطرابه في تحديد القطعية التي يروم، فهو يَتردَّد في نسبة القطعية بين مسائل الأصول ومبادئ مقاصد الشريعة، لقد وجدناه يقول مباشرة عقب العبارة السابقة التي نقلناها:

«فينبغي أن نقول: أصول الفقه ينبغي أن تكون قطعية؛ أي من حق العلماء ألا يُدوِّنوا في أصول الفقه إلا ما هو قطعي، إما بالضرورة، أو بالنظر القوي»[٢].

ولكننا وجدناه في موضع آخَر يقرر: «وعلى هذا فالحاصل للباحث عن المقاصد قد يكون علمًا قطعيًّا أو قريبًا من القطعي، وقد يكون ظنًّا، ولا يعتبر ما حصل للناظر من ظن ضعيف أو دونه»[٣].

ونراه بعد أن حكم ببُطْلان تفسيرات العلماء السابِقِين لمعنى قطعية مسائل أصول الفقه التي سبق أن نقلناها يقول: «وإنما قَصَدت منه التنور بأضواء أفهامهم لتعلم إمكان استخلاص قواعد تحصل بالقطع أو بالظن القريب من القطع ولو كانت قليلة»[٤]. وعقب ذلك يقول: «وإنما أردت أن تكون ثلة من القواعد القطعية ملجأً نلجأ إليه عند الاختلاف والمكابرة، وأن ما يحصل من تلك القواعد هو ما نُسمِّيه علم مقاصد الشريعة، وليس ذلك بعلم أصول الفقه»[٥].

---

(١) «أصول الفقه» (ص٦).
(٢) «أصول الفقه» (ص٦).
(٣) «أصول الفقه» (ص٣٧).
(٤) «أصول الفقه» (ص٣٩).
(٥) «أصول الفقه» (ص٣٩).

فالشيخ يرى أن تكون قواعد المقاصد المُنْتزَعة من الأصول قطعية ولو قلَّت، ووظيفتها فض الاختلاف عند التنازع، وقبل ذلك كان قد قرَّر أن تلك القواعد المنتزعة قد تكون قطعية، أو بالظن القريب من القطع.

وقوله: «إن من المقاصد ما قد يكون طريقُه الظن» يُقوِّض كل ما قرَّره بشأن قطعية ثُلة قواعد المقاصد التي تستحق أن تنزوي تحت سرادق علم المقاصد، وكان من قبل قد لام العلماء الذين حاولوا تعليل القول بقطعية مسائل أصول الفقه، ثم بعدَ أن خطا في بحثه عدة خطوات اضطُرَّ إلى القول:

«وإنما قصدت منه التنور بأضواء أفهامهم لتعلم إمكان استخلاص قواعد تحصل بالقطع أو بالظن القريب من القطع ولو كانت قليلة».

وإذا كان الشيخ رحمه الله قد أراد أن يجعل من المقاصد مَوْئلًا لفض الاختلافات عند تشاجر الآراء لفشل مسائل الأصول في ذلك، حيث إن أكثرها من الظن الذي لا يغني من الحق شيئًا، فكيف لمقاصد ظنية حل تلك الإشكالات، والفصل في النزاعات؟ إننا عندها سنواجه أيضًا مشكلة ظَنِّية المقاصد.

هذه الظنية التي لن ترفع الخلاف هي ذاتها مشكلة معظم مسائل الأصول التي كان الشيخ ابن عاشور يرى أن حلَّها يَكْمُن في تأسيس علم مقاصد الشريعة.

وهكذا نجد الشيخ يُضطَر للقول بأن من المقاصد ما هو ظني، وهو بهذا ينقض على مشروعه المقاصدي الذي أراده حَكَمًا يفصل فيما تنازع فيه العلماء من مسائل الفقه، وهو ما يجعل كل ما كتبه بعد ذلك في موضوع المقاصد تكرارًا لِما سبقه به الإمام الشاطبي، ولم يتميز في ذلك بشيء، إلا أنه أتى بأمثلة جديدة من الفقه الموروث غير التي أتى بها أبو إسحاق، كما أنه أتى بمبادئ

رأى أنها أُسُس تبني المقاصد، مع بعض المباحث الأخرى التي لا تزيل صبغة الوصف لما قال به السابقون من العلماء، وخاصة علماء المذهب المالكي.

خلاصة بقية كلام الشيخ في المقاصد :

احتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة:

يقول الشيخ: تصرُّف المُجتهدِين في الشريعة يقع على خمسة أنحاء:

الأول: فهم أقوالها لغةً وشرعًا بناءً على قواعد استثمار الألفاظ المقررة في أصول الفقه.

واحتياجه للمقاصد هنا ليجزم أن اللفظ منقول شرعًا؛ ليقبل الآثار من السُّنة، وليعتبر بأقوال فقهاء الصحابة والسلف، كرد عمر حديث فاطمة بنت قيس في نفقة المعتدة.

الثاني: التأكد من سلامة الدليل من المعارض ورفعه إن وجد، واحتياجه لمعرفة المقاصد في هذا أشد؛ لأن باعث بحثه عن المعارض يَقْوَى ويَضْعُف على قدر ما يَنْقدِح في نفسه من أن الدليل الذي بين يديه غير مناسب لأنْ يكون مقصودًا للشارع، كردِّ عمر رواية أبي موسى الأشعري في الاستئذان ثلاثًا حتى يأتي بمَن يشهد له.

الثالث: إلحاق ما لم ينص على حكمه بما ورد النص بحكمه إذا اشتركا في العلة. وأما حاجته لها في القياس فلأنَّ القياس يحتاج إلى إثبات العلل، وإثبات العلل قد يحتاج إلى معرفة المقاصد كما في المناسبة، وتنقيح المناط، وإلغاء الفارق.

الرابع: إعطاءُ حكمٍ لِما لا يُعرَف حكمه من النص أو الإجماع أو القياس. واحتياج الفقيه للمقاصد في هذا الوجه أظهر؛ لأنها الكفيل بدوام الشريعة ما دامت الدنيا، وفي هذا النحو أثبت مالك المصالح المرسلة، وقال غيره بمراعاة الكُلِّيات الشرعية الضرورية، وألحقوا بها الحاجية والتحسينيات، وسَمَّوا الجميع بالمناسب، كما هو مُقرَّر في مسالك العِلّة.

الخامس: تلقي الأحكام التعبدية بالتسليم، واتهام النفس بالقصور عن معرفة عللها؛ إذ كلما زاد علمه بالمقاصد قلَّ بين يديه ما يقصر عن معرفة حكمته[(١)].

طرق إثبات المقاصد عند ابن عاشور والملحوظات على ذلك:

قبل أن يُبيِّن الشيخ تلك الطرق كَرَّر ما سبق له قولُه في مطلع الكتاب من أن إثبات المقاصد لن يكون بأدلة أصول الفقه وأدلة الفقه ومسائل الخلاف؛ لأنّ تلك الأدلة إن كانت من القرآن وهو متواتر، فإن معظم دلالاته من الظاهر، وإن كانت من السُّنة فهي كلها أخبار آحاد، لا تفيد القطع ولا الظن القريب منه.

وطرائق الاستدلال على المقاصد تكون بالتأمُّل والرجوع إلى كلام أساطين العلماء، فإذا قام الدليل على ثبوت مقصد شرعي وجب على المُتجادِلِين فيه نبذ الاحتمالات.

الطريق الأول: الاستقراء، وهو نوعان:

الأول: استقراء الأحكام المعروفة عللها، الراجع إلى استقراء تلك العلل المثبتة بطرق مسالك العلة؛ لأننا إذا استقرينا عِللًا كثيرة متماثلة في كونها ضابطًا لحكمة متحدة أمكن أن نستخلص منها حكمةً واحدةً نجزم بأنها مقصد شرعي.

---

(١) «أصول الفقه» (ص١٣-١٥).

مثال ذلك: أنْ نعلم أن علّة النهي عن خِطبة المسلم على خطبة أخيه وسَوْمِه على سومه ما ينشأ من الوحشة، فنستخلص من ذلك أن دوام الأُخوَّة مقصد للشارع، فنجزم عندها بعدم حرمة الخِطْبة والسَّوْم إذا أعرض أو رُدَّ الخاطب أو السائم الأول.

الطريق الثاني: أدلة القرآن الواضحة الدلالة التي يضعف احتمال أن يكون المراد منها غير ظاهرها، فنحن نجزم أن قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، معناه: «أوجب»، ولو قيل: «المعنى أن الصيام كُتب في الورق» لكان خطأً، فإذا انضمَّ إلى قطعية المتن قوة ظن الدلالة تسنى لنا أخذ مقصد شرعي منه يرفع الخلاف عند الجدل في الفقه.

الطريق الثالث: السُّنة المتواترة، وهذا الطريق لا يوجد له مثال إلا في حالين:

الأوّل: المتواتر المعنوي، وإلى هذا يرجع قسم المعلوم من الدين بالضرورة، والعمل الشرعي القريب منه كالوقف، وأمثلة هذا العمل كثيرة في العبادات.

الثاني: تواتر عملي يحصل لآحاد الصحابة من تَكْرار مشاهدة أعمال الرسول ﷺ، بحيث يُسْتخلَص من مجموعها مقصدٌ شرعي، كمقصد التيسير الذي أشار إليه أبو بَرْزة عندما ذكر أنه «رأى من تيسيره» ﷺ؛ ردًّا منه على مَن أنكر عليه تتبُّعه لفرسِه عندما انفلتت أثناء صلاته[1].

ملحوظات على كلام الشيخ:

هذه هي الطرق الثلاث لإثبات مقاصد الشرع عند الشيخ، ولي عليها بعض الملحوظات:

---

(١) «أصول الفقه» (ص١٦-٢٠).

الملحوظة الأولى: صدَّر الشيخ كلامه عن هذه الطرق بأن الذي قاد إليها هو عدم قدرة أدلة الأصول وأدلة الفقه على فض النِّزاع بين العلماء إذا اختلفوا؛ لأن القُرآن وإن تواتر فأدلته لا تفيد القطع ولا الظن القريب منه، وأدلة السُّنة كلها آحاد لا تفيد القطع ولا الظن القريب منه، ولذا لا تَحْسِم النِّزاع، وأن الذي سيحقق ذلك هو مقاصد الشريعة.

الملحوظة الثانية: لا ندري كيف ستقوم المقاصد بهذه المهمة، والشيخ لا يرى بأسًا أن تكون أدلتها من الظن القريب من القطع؟! وهو الوصف ذاته الذي عَلَّل به إعراضه عن أدلة الأصول وأدلة الفقه؛ لأنها لا تَعْدو في قُوتها الظن الغالب، ولا تصل إلى صفة القطع، فالظن القريب من القطع الذي جعله لا يُحَكِّم مسائل أصول الفقه هو نفسه الذي قَبِل به معظم أدلة المقاصد. وهذا الارتباك في ضبط المعيار والالتزام به يُقوِّض كل ما يحاول الشيخ تشييده من علم المقاصد.

الملحوظة الثالثة: كيف يصف الشيخ الأدلة من السُّنة بأنها كلها أخبار آحاد لا تفيد القطع ولا الظن القريب منه، في حين أن فيها المتواتر اللفظي والمعنوي، والمعنوي ليس بقليل؟! والغريب أن الشيخ ذكر المتواتر المعنوي عند حديثه عن الطريق الثالث لمعرفة المقاصد! فلعل قوله: «إن السنة كلها أخبار آحاد» سَبْقُ قلم، أو سهو منه، أو حماسة لمشروعه أَنْسَتْه ما لا يغيب عن مثله رحمه الله.

الملحوظة الرابعة: نقل الشيخ في ختام كلامه عن طرائق معرفة المقاصد الأوجه الثلاثة الأولى التي حدَّدها الشاطبي لمعرفة ذلك، لكنه لم يذكر الوجه الرابع منها الذي يسميه بعضهم «مقصد السكوت»، وهو أن يترك الشارع بيان الحكم مع وجود المقتضي لذلك، ولا أدري السبب في ذلك!

الملحوظة الخامسة: ما قاله الشيخ في النوع الأول من الطريق الأول في معرفة المقاصد: من أنه استقراء علل الأحكام المستنبطة بمسالك العلة، تجمعها حكمة متحدة، نجزم بأنها مقصد شرعي، واستخلاصه من مثالي النهي الشرعي عن الخِطْبة والسَّوم انتفاءَ الحرمة عنهما عند إعراض السائم أو الخاطب الأول، هذا الانتفاء قال به العلماء دون الحاجة إلى ما أسماه الشيخ «الحكمة الواحدة»؛ لأن حل الخِطْبة أو السوم في هذه الحالة لأجل انتفاء المناط الذي بُنِي عليه الحكم، ألا وهو العلة؛ لذا قالوا: تدور الأحكام عدمًا ووجودًا مع عِلَلِها.

الملحوظة السادسة: كيف يكون استقراء علل الأحكام المعروفة عللها، والمُثبَتة بطرق مسالك العلة أول طريق لمعرفة المقاصد، والشيخ يُقِرُّ وجوه معرفة المقاصد التي قال بها الشاطبي ومنها الطريق الثاني، وهو اعتبار علل الأمر والنهي، كالنكاح لمصلحة التناسل.. إنه بهذا وقع في الدور الباطل، حيث جعل من المقصد طريقًا لمعرفة المقصد.

الملحوظة السابعة: في بيان الشيخ لطريقة استقراء الأدلة المشتركة في علّة يحصل لنا اليقين بأنها مقصد للشارع، مَثّلَ بنهي الشارع عن الاحتكار، وعن بيع الطعام قبل قبضه، وخلص إلى أنه بذلك يحصل العلم بأن رواج الطعام وتيسير تناوله مقصد من مقاصد الشريعة، فنعمد إليه ونجعله أصلًا.

ولا أدري كيف يكون استنباط علة من علتين متشابهتين من نَصَّين ظنِّيين فقط استقراءً يوجب القطع أو الظن القريب منه بالعلة الجامعة المستنبطة منهما؟ إن الاستقراء كي يكون كذلك لا بُدَّ أن يكون مبنيًّا على تصفُّح أحكامٍ كثيرة حتى نستطيع أن نستنبط منه حكمًا كليًّا جامعًا، وهذا ما لا يمكن تحققه

من نصين[١]!

الملحوظة الثامنة: أن العلل المنصوصة إذا كانت واردةً في نصوص قطعية الثبوت فهي حجّة بنفسها، ولا حاجة حينها إلى الاستقراء لإثباتها، كما أن العلل المستنبطة كعلة الرواج التي ذَكَرها الشيخ في المثال مُختلَف فيها، وإذا جاز لنا الاعتماد عليها فمِن العادي أن تكون النتيجةُ مقاصدَ مختلفًا عليها في حين رام الشيخ من المقاصد تقليل الخلاف.

الملحوظة التاسعة: قوله في الطريق الثالث: إنه السُّنة المتواترة المعنوية، وإن المعلوم من الدين بالضرورة يعود إليها، وتمثيله لذلك بحبس «وقف» الصحابة والتابعين في المدينة الذي احتج به مالك على من نفى مشروعيته كشريك، واعتباره كثيرًا من العبادات ملتحقًا بذلك كالخُطبة بعد الصلاة في العيدين. هذا المثال وغيره إن كان يُقْصَد به أن مشروعيتها أو صفة العمل داخلة في حيِّز القطع؛ لأنها من المعلوم بالضرورة، فهذا ما لا يحتاج إلى إيرادِه في طرق المعرفة بمقصد الشارع؛ لضرورة العلم به، وإن كان التواتر حاصلًا لآحاد الصحابة فالحجية القاطعة إنما في حقِّه، كما هو الحال في قصة أبي بَرْزة، أما في حق غيره ممَّن لم يشهد ما شَهِده، فالخبر في حقِّه آحاد لا يفيد القطع، ومن ثَمَّ تختلف فيه أنظار المُجتهِدين.

طريق مسدود لا يؤدي للمقصود:

ما أريد قوله: أن محاولة الشيخ ابن عاشور إيجاد طرق جديدة غير التي

---

(١) عرف الإمام الغزالي الاستقراء فقال: «إن تصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنًى كلِّيٍّ حتى إذا وجدت حكمًا في تلك الجزئيات حكم على ذلك الكلي به». راجع «معيار العلم» (ص١٦٠).

أتى بها الشاطبي لمعرفة المقصد الشرعي، وجعل ذلك المقصد حَكمًا فصْلًا في الخلاف الفقهي بدلًا من القواعد الأصولية المُقرَّرة لن تُؤدِّي إلى ما يرجوه، ذلك بأن هذا المقصد يتردد كما رأينا من الطرق الثلاث التي حدَّدها لذلك بين حالين: إما أنه من المعلوم من الدين بالضرورة، وعندها لا حاجة للنص عليه، وإما أنه قطعي، وهذا وإن خفي على العوامِّ فلا يخفى على العلماء، ومِن ثَمَّ فالقطعية كافية في قطع النزاع، ولذا نرى العلماء لا يتنازعون إلا فيما كان الظن يلحق ثبوته أو دلالته.

انتصاب الشارع للتشريع:

تحت هذا العنوان تكلَّم الشيخ عن أهمية تمييز مقامات الأقوال والأفعال الصادرة عن رسول الله ﷺ والتفرقة بين أنواع تصرفاته، التي كان القرافي أول من ميَّزها، حيث بيَّن أنه ﷺ تصرَّف كقاضٍ، وتصرَّف كإمام، وتصرَّف كمُفْتٍ ومُبلِّغ، وهذا الأخير هو الغالب على تصرُّفاته ﷺ[1].

وتصرفه بالتبليغ حكمٌ عامٌّ على المُكلَّفين إلى يوم القيامة، وتصرفه بالإمامة لا يقدم عليه أحد إلا بإذن الإمام، وتصرفه بالقضاء لا يجوز الإقدام عليه إلا بحكم القاضي.

وهناك مسائل اختُلِف في صفتها؛ كقوله عليه الصلاة السلام: «من أحيا أرضًا ميتة فهي له»[2]، فمِن قائل: إنه تصرف بالفتوى، ومِن قائل: إنه تصرف بالإمامة.

وعدَّ الشيخ ابن عاشور من أحواله ﷺ التي يصدر عنها قولٌ منه أو فعلٌ اثني عشر حالًا، منها: التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة والهدي، والصلح،

(١) «أصول الفقه» (ص٢٥).
(٢) أخرجه أبو داود (٣٠٧٣)، والترمذي (١٣٧٨).

والإشـــارة على المستشـــير، والنصيحة[١]، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرد عن الإرشاد.

وقد شرح الشيخ كل حالٍ منها وساق ما يُوضِّحها من الأمثلة، وغرضه بيان أهمية أن يُفرِّق المتصدي للاجتهاد والفتوى بين ما يفيد من تَصرُّفاته عليه الصلاة والسلام التشريع والفتوى، وبين ما يُفِيد وجهًا آخَر من الوجوه التي ذَكَرها، فيعطي كل نص أو حديث حقَّه من التوجيه الذي يُبيِّن مراد الشارع من أوامره ونواهيه.

والشـــيخ في كل ما ســـاقَ وذَكَر من التفصيل والأمثلة يســـعى إلى تأكيد فكرة المقاصد في النصوص المنقولة عن الشـــارع، غير أن معظم ما ساق من النصوص وتوجيهاتها قد ســـبقت فيه كلمة العلمـــاء، فمنها ما توافق قوله مع ما ذهب إليه، ومنها ما اختلف مع ما ذهب إليه الســـابقون من العلماء، بما في ذلك علماء الصحابة الذين هم أقربُ إلى فَهْم أســـرار الشريعة بحكم الصحبة وشهود التنزيل.

نعم من حق مَن بَلَغ رتبة الاجتهاد أن يجتهد ويُمحِّص أقوال مَن سبقوه، ولكن ما يُرجِّحه لن يكون كلمة الفصل التي سترفع النزاع بين العلماء فيما اختلفوا فيه.

والناظر في الأمثلة التي ساقها الشيخ يجد معظمها مما اختلف العلماء في توجيهه، سواء في عهد الصحابة أو فيمن جاء بعدهم، وأنا أكتفي بثلاثة منها تؤكد ما نقول:

---

(١) محمد الطاهر بن عاشور، «أصول الفقه» (ص٢٧).

المثال الأول: قوله ﷺ: «من أحيا أرضًا ميتة فهي له»[١]، ذهب مالك والشافعي إلى أنه تصرُّف منه ﷺ بالفتوى، فيجوز لكل أحد أن يحيي أرضًا ولو لم يأذن له الإمام، وذَهَب أبو حنيفة إلى أنه تصرُّف بالإمامة، فلا يجوز لأحد أن يحيي أرضًا دون إذن الإمام.

المثال الثاني: قوله ﷺ لبشير بن سعد عندما أراد أن ينحل أحد أبنائه غلامًا: «أكل ولدك نحلت مثله؟ قال: لا. قال: «لا تشهدني على جور»[٢].

قال مالك وأبو حنيفة والشافعي: إنه ﷺ نهى بشيرًا نظرًا إلى البر والصلة لأبنائه، ولم يرد تحريمه ولا إبطال العطية، وقال مالك في تعليل ذلك: لما لم يشتهر عنه ﷺ هذا النهي عَلِمْنا أنه نَهْيُ نصيحةٍ؛ لكمال إصلاح أمر العائلة، وليس تحجيرًا. وإلى التحريم ذهب طاوس، وإسحاق بن راهويه، وأحمد، وسفيان، وداود بن علي.

المثال الثالث: أن النبي ﷺ نَزَل في حَجّة الوداع بالمُحصَّب، فصلى فيه الظهر والعصر والمغرب والعشاء، ثم هَجَع هجعة، ثم انصرف بمَن معه إلى مكة لطواف الوداع، فكان ابن عمر يلتزم النزول به في الحج، ويراه من السُّنة، فيما قالت عائشة: «ليس التحصيبُ بشيء، إنما هو منزل نزله رسول الله ﷺ ليكون أسمح لخروجه إلى المدينة»[٣]. وإلى هذا ذهب ابن عباس ومالك[٤].

---

(١) أخرجه أبو داود (٣٠٧٣)، والترمذي (١٣٧٨).

(٢) أخرجه البخاري (٢٦٥٠)، ومسلم (١٦٢٣).

(٣) أخرجه البخاري (١٧٦٥)، ومسلم (١٣١١).

(٤) محمد الطاهر بن عاشور، «أصول الفقه» (ص٣٥).

رأي غريب للشيخ في طريقة استدلال الفقهاء السابقين وبيان خطأ هذا الرأي:

تحت مبحث «تعليل الأحكام الشرعية وخُلُو بعضها عن التعليل وهو المسمى التعبدي» استهل الشيخ كلامه قائلًا: «إن الطريقة التي رسمها الفقهاء لأنفسهم في الاستدلال في الفقه وأصوله ألجأتهم بغير اختيار إلى الاقتصار على الاستدلال بألفاظ الكتاب والسُّنة وأفعال النبي ﷺ وسكوته وبالإجماع»(١).

وقفتُ طويلًا أمام هذه العبارة مستغربًا صدورها من عالِم في قامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله، فهو ليس بالحدث في علوم الشريعة، ومثله ممَّن له قدم راسخة فيها يعرف ما يقول، ومرجع التعجُّب والاستغراب عندي هو علمي أن الشيخ يدرك قبل غيره أن الفقهاء لم يَقْصُروا طريقة الاستدلال على ما ذكر. نَعَم لقد ذكر بعد ذلك القياس وتحقيق المناط، ولكنه لم يذكر غير ذلك من أدلة الشريعة في هذا المبحث، وهذا هو سبب التعجب والاستغراب.

لقد ذكر الشيخ من قبل أن بعض العلماء «يُقَصِّر ويتوحل في خَضْخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ، ويوجه رأيه إلى اللفظ مقتنعًا به... ويُهْمِل ما قدَّمناه من الاستعانة بما يَحُفُّ بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق». وفي هذا المبحث نراه يسحب تقريره هذا على الفقهاء دون تخصيص، مع أن كلامه ونقوله فيها نوع من الاتهام لفقهاء الإسلام بالتقصير في طريقة الاستدلال الفقهي، حيث قَصَروها ـ حسب رأيه ـ على نصوص الكتاب والسُّنة والإجماع، وهذا النقد من الشيخ للفقهاء لا يصح لأمور ثلاثة:

---

(١) «أصول الفقه» (ص٤١).

الأول: أن الشيخ نفسه في كل استدلالاته التي ساقَها ليثبت بها مسألة المقاصد لم يَسْتطِع أن يأتي بمثالٍ واحد لم يقل به السابقون من الفقهاء، ودليل ذلك أن الأمثلة التي ساقها في بيان تصرفاته ﷺ الاثني عشر، وما ساقه من استنباطات للصحابة وعلماء الصدر الأول تُثْبِت أن ما اعتبره مراعاةً لمقاصد الشريعة هو وغيره من المعاصرِين قد راعاه واعتبره أولئك العلماء وإن لم يهتموا بتسمية هذا المسلك في الاجتهاد، فقد راعَوُا القرائن الحافة بالنص، ولم يقتصروا على ظواهر النصوص أو اعتصارها دون النظر إلى السياق الذي وردت فيه، ومسلك ابن عمر وعائشة في فَهْم حديث التحصيب الذي مرَّ ذِكْرُه، وفي توجيه مالك والشافعي وأبي حنيفة لحديث بشير بن سعد في تخصيص بعض الولد بالنِّحْلة خير دليل على ذلك.

الثاني: إذا كانت العربية سليقةً لدى الصحابة، هذا مع صفاء فطرتهم، وأَخْذِهم عن نبيهم دون واسطة، ومشاهدتهم التنزيل، ما يجعلهم أقرب الناس لمعرفة أسرار الشريعة، ومع ذلك اختلفوا في توجيه كثير من نصوص الشريعة، فكيف لمَن بعدهم أن يتفقوا على ما اختلفوا فيه بحجة أن معرفة مقاصد الشريعة تتكفل بذلك؟

الثالث: أن العلماء منذ زمن الصحابة لم يقتصروا في اجتهادهم على اعتصار النصوص الشرعية، كما لم يقفوا عند الإجماع، ولم يكن منتهى نظرهم القياس، بل أعملوا المصالح المرسلة، وسد الذرائع، والعُرف والاستحسان، وما سَكَت عنه الشارع حكمُه البراءة الأصلية إن كان منفعةً، والمنعُ إن كان مفسدةً، كما قالوا بمنع التحيُّل الذي يبطل حكمة الشريعة، فكيف يقال: إن الفقهاء قصروا نظرهم على القرآن والسُّنة والإجماع؟

والسؤال الآن: هل كان ذلك سَبْق قلم من الشيخ أو ذهولًا أو نسيانًا؟ الله وحده يعلم لِمَ قال ذلك، وإن كنتُ أُرجِّح أنه رحمه الله قد سيطرت عليه فكرة المقاصد سيطرةً جعلته يُفْسِح لها مجالًا في ساحة الأدلة الكلية بإغفال ذكر غير الأربعة المتفق عليها وهي: الكتاب والسُّنة والإجماع والقياس.

قد يقال: إن العالم إذا أطلق الكلام في موضع وقيَّده في آخَر وجب حمل كلامه المُطْلَق على كلامه المُقيَّد، وهذا كلامٌ صحيح، لكنَّ الشيخ في هذا الموطن استهل حديثه مقررًا للأمر، وكأن جمهرة الفقهاء على هذا المسلك في الاجتهاد، بينما ينطبق كلامه على منهج الظاهرية في الاستدلال، حتى إن من العلماء مَن لم يعتبر خلافهم بإطلاق[1].

الشيخ ابن عاشور على خطى الشاطبي

الكتابة الوصفية سمة القسم الثاني والثالث من كتابه:

ما تناولناه في الصفحات الماضية كان تعقيبات على ما سطره الشيخ الطاهر ابن عاشور في القسم الأول من كتابه، وهو القسم المهم في هذه الدراسة؛ لأن معرفة المقصد من التشريع ومعرفة الطريقة أو الوجوه الموصلة لذلك ـ كما يراها الداعون إلى علم المقاصد ـ تُعتبَر الأداة والميزان العلمي الموضوعي الذي يُمكِّن الدارس من المقارنة بين ما يحاول هؤلاء الباحثون أن يثبتوه وما هو مُؤَصَّل ومُقرَّر في علم أصول الفقه، بحيث نستطيع بهذه المقارنة معرفة ما إذا كان هناك جديد فيما طُرِحَ ويُطْرَحُ اليوم في موضوع المقاصد، أم هو تكرار للقديم تحت عنوان جديد.

---

(١) قال الزركشي: «وأما الظاهرية فلما أحدثوا قواعد تخالف قواعد الأولين... أُخْرِجوا من أهل الحَلِّ والعَقْد، ولم يعدهم المحققون من أحزاب الفقهاء». «البحر المحيط» (٦: ٢٩١).

أما القسم الثاني والثالث من الكتاب فقد تَعرَّضا لمواضيع مقاصدية أخرى تكلم عنها الشيخ، وكان في النِّية تجاوزها وعدم التعرُّض لها، غير أنني عَدَلت عن ذلك، ورأيت من الأفضل إلقاء شيءٍ من الضوء عليها لتأكيد الفكرة التي يسعى هذا البحث لتأكيدها، وهي عدم الجديد فيما أتى به الشيخ رحمه الله، وسنتناول ذلك بإيجاز فيما يلي:

في القسم الثاني استهلَّ الشيخ كلامه ببيان المراد من مقاصد التشريع العامة، والصفة الضابطة للمقاصد الشرعية، وكيف أنها نوعان: معانٍ حقيقية، ومعانٍ عرفية عامة.

ويُبيِّن الشيخ المعاني الحقيقية بأنها: التي لها تحقُّق في نفسها بحيث تدرك العقول السليمة ملاءمتها أو منافرتها للمصلحة، بمعنى أن تكون جالبةً لنفع عامٍّ، وهذا الإدراك غير متوقف على معرفة عادة أو قانون، كإدراك منفعة العدل وضرر الاعتداء على النفوس، وأما المعاني العُرفية العامة فهي المُجرَّبات التي استحسنها الجمهور بالتجربة، كإدراك أنّ القذارة تقتضي التطهُّر.

ويشترط في هذه المعاني الحقيقية والعرفية: الثبات والظهور والانضباط والاطراد، وهو بذلك يخلع على المقاصد العامة شروط العلة، فقد اشترط الأصوليون فيها -أي في العلة- شروطًا، منها: الظهور وعدم الخفاء، والانضباط، والاطراد.

كما أن اشتراطه في المعاني الحقيقية جلب النفع العامِّ وفي المعاني العرفية استحسان الجمهور يجعله يبدو كمستعير لشروط الاعتداد بالمصلحة المُرْسَلة التي وضعها مَن قالوا بحجيتها، ومنها: قبول العقول السليمة لها إذا

عُرِضت عليها، وكونها مصلحة عامةً وليست خاصةً، وغلبة الظن بجلب منفعة أو دفع مفسدة بتحصيلها.

والشيخ بهذا التحديد للمقاصد وشروط اعتبارها لم يأتِ بجديد، فما فعله لا يعدو المزاوجة بين شروط العلّة وشروط المصلحة المُرْسَلة وجَعْلها شروطًا للمقاصد.

ابتناء المقاصد على وصف الشريعة الأعظم، وهو الفطرة:

صدَّر الشيخ هذا المبحث بآية: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠]، وقال في تفسيرها: «الفطرة في هذه الآية مراد بها جملة الدين بعقائده وشرائعه»، وقال: «الفطرة: الخلقة، أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق»[(١)]. ومعنى ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ﴾ أن الأصول التي جاء بها الإسلام هي من الفطرة، ثم تَتْبَعها أصول وفروع من الفضائل الذائعة المقبولة، فجاء بها الإسلام وحرَّض عليها... والشريعة تدعو أهلها إلى تقويم الفطرة والحفاظ على أعمالها، فالزواج من الفطرة، وحفظ الأنساب من الفطرة، ولا يعدو المقصد العام من التشريع حفظ الفطرة الذي يُعَد واجبًا شرعًا.

السماحة أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها:

السماحة سهولة المعاملة باعتدال، واستقراء الشريعة دل قطعًا على أن السماحة من مقاصد الدين، ودوام الشريعة بسبب السماحة؛ لأن من فطرة الناس حب الرفق.

---

(١) محمد الطاهر بن عاشور، «أصول الفقه» (ص٥٤-٥٥).

المقصد العام من التشريع:

يرى الشيخ ابن عاشور أنه باستقراء جُزْئيات الشريعة وأدلتها الكلية تبيَّن أن المقصد العام منها: حفظ نظام الأمة وصلاح الإنسان، ودلَّت النصوص الصريحة على أن مقصد الشريعة الإصلاح وإزالة الفساد في أعمال الناس، وعموم أدلة الشريعة تُورِث اليقين أن مقصد الشريعة الأعظم جلب المصالح ودرء المفاسد بإصلاح الإنسان.

المصلحة والمفسدة:

عرَّف الشيخ المصلحة بأنها: «وصف للفعل يحصل به الصلاح - أي النفع منه - دائمًا أو غالبًا للجمهور أو للآحاد»، وأن المفسدة: «ما قابل المصلحة، وهي وصف للفعل يحصل به الفساد، أي الضرر، دائمًا أو غالبًا للجمهور أو للآحاد»[1].

ويتفق الشيخ مع ابن عبد السلام والشاطبي على عِزّة وجود مصلحة أو مفسدة خالصتَين، وأنهما حاولا دون أن يتمكنا وضعَ ضابطٍ لِما يُعتبَر مصلحةً أو مفسدةً، أما هو فيرى أن الضابط يَتمثَّل في أمور خمس، منها: تحقق الضرر أو النفع واطراده، وأن تسلم به العقول لوضوحه، ولا يمكن الاجتزاء عنه بغيره.

والمصلحة ليست مطلق الملائم، ولا المفسدة مطلق المنافر والمشقة، والمفسدة الخالصة أو الراجحة على المصلحة متفاوتة في جنسها تفاوتًا بينًا.

والمصلحة قسمان: الأول فيه حظ ظاهر للناس وملائم للجِبِلّة كتناول الطعام، والثاني ليس فيه ذلك كتسوية الطرق؛ إذ لا يشعر الفرد بقيمته إلا إذا فقده.

---

(١) «أصول الفقه» (ص٦٣).

وحقوق الإنسان الثابتة له في نفسه له إسقاطها كالدَّين، ومتى تعارضت مصلحتان رُجِّحت العظمى.

أنواع المصلحة المقصودة من التشريع:

وتنقسم باعتبار آثارها في قوام أمر الأمة إلى ثلاثة أقسام: ضرورية، وحاجية، وتحسينية. وتنقسم باعتبار تعلقها بعموم الأمة أو أفرادها إلى: كلية وجزئية، وتنقسم باعتبار تحقق الاحتياج إليها في قوام أمر الأمة أو الأفراد إلى: قطعية، وظنِّية، ووَهْميّة.

١ـ المقاصد من الفردية إلى الأمّة:

لم يزد الشيخ في شرحه للضروريات والحاجيات والتحسينات عما قاله الشاطبي، إلا أنه ربط هذه الثلاثة بصلاح مجموع الأمّة؛ لذا يقول في بيان المصالح الضرورية: «هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها»(١).

وفي بيان الحاجيات يقول: «هو ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها... بحيث لولا مراعاته لَما فسد النظام، ولكنه كان على حالة غير منتظمة».

وفي بيان التحسينيات، قال: «هي عندي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة»، وعدَّ الشيخ سدَّ الذرائع من التحسينيات(٢).

٢ـ احتجاجه بالشاذ من الفتوى:

يرى الشيخ أن عناية الشريعة بالحاجي تَقْرُب من عنايتها بالضروري؛ لذا

(١) «أصول الفقه» (ص٧٦).
(٢) «أصول الفقه» (ص٨٠-٨١).

رتبت الحد على بعض أنواعه كحد القذف، وفيما دون ذلك مجال للمُجتهدِين؛ ولذلك اختلفوا في حد شرب قليل من المسكر وفي تحريم نكاح المتعة[١].

ولا أدري لِمَ أَدْرَج الشيخ خلاف الكُوفيِّين في حد شارب القليل مِن المسكر، ومخالفة بعضهم في تحريم نكاح المتعة، في حين أن هاتين المسألتين مما انعقد الإجماع على تحريمهما ووجوب الحدِّ على شارب القليل من المسكر، حتى إن زواج المتعة بات شعارًا تتميز به الإمامية.

٣ـ قول الشيخ: «إن المقاصد هي المصالح»، يؤكد أن السابقِين عَرَفوا المقاصد وراعوها في اجتهادهم:

علَّق الشيخ عقب شرحه للضروريات والحاجيات والتحسينيات بكلام يُؤكِّد ما قيل في المقدمة: مِن أن علماء الأمة عَرَفوا المقاصد وراعَوْها في اجتهادهم، ولم يقصروا نظرهم على الأدلة الظنية فقط، بل شمل النصوص القطعية في الثبوت والدلالة، وذلك بالتحقق من وجود عللها التي بُنِيت عليها الأحكام في غيرها من صور الجزئيات، وهو ما يُسمَّى بتحقيق المناط، وكذلك الاجتهاد في عوارض الأدلة الحاوية لصيغ التكليف أو الخارجة عنها كالعُرف والعوائد والذرائع، وأعظمُ هذه الأدلة المصالح المُرْسَلة والذرائع، فالشيخ يُقرِّر كما سنَرَى: أنَّ العِلَل الكُلِّية التي عُرِفت بالاستقراء أولى ببناء الأحكام عليها من القياس؛ للقطع أو الظن القريب منه بعلل المصالح المستقرأة، بخلاف علل الأقيسة المستنبطة؛ لِما يداخلها من الاحتمالات، وفي هذا يقول الشيخ:

«وليس غرضُنا من بيان هذه الأنواع مُجرَّد معرفة مراعاة الشريعة إياها

(١) «أصول الفقه» (ص٨٠-٨١).

فـــي أحكامها... لأن ذلك مجرد تفقه في الأحكام، وهو دون غرضنا من علم المقاصد الشـــريعة، ولا أن نقيس النظائر على جزئيـــات تلك المصالح؛ لأن ذلك مُلْحَق بالقياس، وهو من غرض الفقهاء، وإنما غرضُنا من ذلك أن نعرف كثيرًا من صور المصالح المختلفة الأنواع المعروفِ قصدُ الشريعة إياها، حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقين بصـــورٍ كلية من أنواع هاتِه المصالح، فمتى حلَّـــت الحوادث التي لم يســـبق حلولُها في زمن الشـــارع ولا لها نظائر ذات أحكام متلقاة منه، عَرَفْنا كيف نُدْخِلُها تحت تلك الصور الكلية، فتثبت لها من الأحكام أمثال ما ثبت لكلياتها، ونطمئن بأننا في ذلك مثبتون أحكامًا شـــرعية إسلامية، وهذا ما يُسمَّى بالمصالح المُرْسَلة.

ومعنى كونها مرسلة: أن الشريعة أرسَـــلَتْها فلم تَنُطْ بها حكمًا مُعيَّنًا، ولا يُلْفَى في الشريعة لها نظيرٌ مُعيَّن له حكم شرعي فتقاس هي عليه... ولا ينبغي التـــردد في صحة الاســـتناد إليها؛ لأننا إذا كنا نقول بحجيـــة القياس الذي هو إلحاق جزئي... لا يُعْرَف له حكمٌ في الشـــرع بجزئي ثابتٍ حُكْمُه في الشريعة للمماثلة بينهما في العلة المســـتنبطة، وهي مصلحة جزئية ظنية غالبًا... فلَئِن نقول بحجية قياس مصلحة كلية حادثة في الأمة لا يُعرَف لها حكم على كليةٍ ثابتٍ اعتبارُها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي، أولى بنا وأجدرُ بالقياس»[١].

إقرار غير مباشر لشيخ الزيتونة بأنه مسبوق!

في النص السابق نجد الشيخ يُقرِّر بصورة جازمة: أن غرضه ليس عرض صور الجزئيات المتشابهة في علة واحدة، فهذا من مباحث القياس التي لا تخدم

(١) «أصول الفقه» (ص٨١-٨٢).

حاجته ومبتغاه، وهو علم المقاصد، وإنما غرضُه التماس صور كلية من مصالح مختلفة قصد الشارع إليها بالتشريع، فنعطي حكمها لِما جدَّ من المسائل، وصرح أخيرًا بأنها ما جرى الاصطلاح على تسميتها بالمصالح المرسلة.

إذن فالشيخ رحمه الله يعترف بصورة غير مباشرة بأن علم المقاصد الذي يسعى إلى تأسيسه مسبوق إليه من خلال مبحث المصالح المُرْسَلة، كما سنرى أنه سيتناول بالبحث مسائل أخرى لها تعلُّق بالمقاصد، كمبحث سد الذرائع والتحيل.

بقية مباحث الكتاب وصف لمحاسن الشريعة:

بقية مباحث الكتاب لا تعدو كونها وصفًا لمحاسن الشريعة ومزاياها، وإن كان الشيخ تكلم مستخدمًا لفظ المقاصد في هذه المباحث فإنه لم يُضِف جديدًا، والدليل على ذلك كثرة استشهاده بأمثلة من فتاوى الإمام مالك، وفتاوى علماء مذهبه، ونظرًا لخوف الإطالة بنقل ما تبقَّى من المباحث فسنكتفي بذِكْر مسائل سبعة تمثل نموذجًا لبقية الكتاب، وتُؤكِّد أن المُتكلِّمين عن المقاصد اليوم إنما يَتكلَّمون عن جديد قديم.

المسألة الأولى: عموم الشريعة

تكلم الشيخ على عموم الشريعة للبشرية، وأنه من المعلوم من الدين بالضرورة، وبيَّن الخصائص التي أهَّلت العرب دون غيرهم لحمل الرسالة، ومن ذلك: جودة الذهن، وقوة الحفظ، وبساطة الحضارة. ومما يناسب عمومها إرجاعها معرفة كثير من الأحكام إلى الاجتهاد، وأن صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان تتصور بكيفيتين، الأولى: انطباق أصولها على جميع الأحوال

دون حرج أو مشقة، والثانية: قابلية أحوال الأمم والعصور المختلفة للتشكل وَفْق أحكام الإسلام دون حرج أو عسر(١).

المسألة الثانية: المساواة بين أفراد الأمة

بجامع أُخوَّة الإسلام فيما شَهِدت له الفطرة بالتساوي؛ لذا لا نجدها تفرق بينهم في الضروريات، وقَلَّما نجدها تُفرِّق بينهم في الحاجيات، ولا تتخلف المساواة في التشريع إلا عند وجود موانع أربعة: جِبِلِّية كمنع المرأة من قيادة الجيش لقصورها، وشرعية كمنع مساواة المرأة للرجل في تعدد الأزواج، واجتماعية كمنع الجاهل من التصدي للنظر في مصالح الأمة، وسياسية كمنع الإمامة العظمى في غير قريش(٢).

المسألة الثالثة: ليست الشريعة بنكاية

من خصائص الشريعة السعي لتحصيل مقاصدها في عموم الأمة والأفراد بسلوك الرفق، وإذا رخَّصت الشريعة فتَمشِّيًا مع ظاهر سماحتها، وإذا حَرَّمت فلمصلحة الأمّة والتدرج بها في الإصلاح، كالتدرج في تحريم الخمر، لذلك لم تكن العقوبات نكايةً، وإنما زواجرُ للإصلاح بما يناسب، ومِن هنا كانت معظم العقوبات بدنية؛ لأنه الأذى الذي لا يختلف الناس في الإحساس به، ولم تأتِ العقوبة بالمال في الشريعة إلا لغرم الضرر، ومن العقوبات ما يَتردَّد بين كونه نكايةً وبين كونه أذًى، كالقول بتأبيد تحريم المرأة على مَن تزوجها وبنى بها في عِدَّتها، ومن الفقهاء مَن يرى الفسخ ولا يرى التأبيد(٣).

---

(١) «أصول الفقه» (ص٨٦-٩١). (٢) «أصول الفقه» (ص٩٣-٩٧).

(٣) «أصول الفقه» (ص٩٧-٩٨).

المسألة الرابعة: مقصد الشريعة من التشريع تغيير وتقرير

للشريعة عند التحقيق مقامان:

الأول: إعلان الأحوال الفاسدة وتغييرها، إمّا إلى شدّة أو إلى تخفيف مراعاة لصلاح المُكلَّفِين، كتغيير عِدّة المرأة المُتوفَّى عنها زوجها من سنة ـ كما في الجاهلية ـ إلى أربعة أشهر وعشرًا.

الثاني: تقرير الأحوال الصالحة التي عليها الناس التي يسميها الشارع «المعروف». والناظر في الأشياء التي قامت عليها قواعد المدنية يجد فيها كثيرًا من الخير والصلاح الموروث عن الرسل والحكماء والمُربِّين والحُكّام العادلِين حتى رَسَخت في البشر، كإغاثة الملهوف، ودفع الصائل، والزواج، والميراث.

ولعدم انتشار هذه الفضائل بالتساوي في الأمم جاءت الشريعة العامة ببيان أحكامها، فالنظر إلى اختلاف أحوال الأمم من أهم مقاصد الشريعة، وكذلك النظر في اختلاف النفوس في التسرع إلى النزوع عن الصالحات عند طَرْءِ ما يثير الشهوات بسبب ما في الصالحات من الكُلْفة. وأكثر ما يُحتاج إليه في مقام التقرير هو حكم الإباحة؛ لحمل المُغالِين على مستوى السواد الأعظم من أهل الصلاح. ويكفي في التقرير السكوت، ولا يحتاج إلى القول إلا لسبب يدعو إلى ذلك كإجابة سؤال؛ لذا كانت الإباحة أكثرَ أحكام الشريعة، ولا يُستثنَى من دلالة السكوت على التقرير إلا الأحوال التي دلَّ العقل على إلحاقها بأصولٍ لها حكم غير الإباحة، وهي دلالة القياس.

وليس المراد بالتغيير والتقرير أحوال العرب، بل أحوال العرب وغيرهم؛ لأن البشر لا يخلون من الأحوال الصالحة الباقية فيهم من الشرائع السابقة، أو من

نصائح الحكماء، أو ما اتفقت عليه العقول السليمة، وهو ما أبقى عليه الإسلام[1].

المسألة الخامسة: مقصد تجنب التفريع وقت التشريع

مقصد الشريعة الأعظم إناطةُ الأحكام المختلفة بأوصاف مختلفة، دل على ذلك استقراء أقوال الشارع وتَصرُّفاته، ومن الاعتبار بعموم الشريعة ودوامها؛ لأن تغير الأحوال سُنة إلهية، فبقاء الأحكام مع تغيُّر موجبها نقيض لمقصود الشارع؛ لأن هذا يؤدي إلى جعل الأحكام مقصودةً لذاتها، لا تابعة لموجباتها، دل على هذا استقراء كلام الرسول ﷺ، من ذلك: ما أخرجه البخاري ومسلم في صحيحهما أن رسول الله ﷺ قال: «أعظم المسلمين جُرْمًا مَن سأل عن شيءٍ لم يُحرَّم فحُرِّم من أجل مسألته»[2].

وللحذر من تقوُّل الناس على رسول الله ﷺ، أو يستند إلى تصرفات منه صدرت في جزئيات غير مُبيَّن فيها الحال الذي صَدَرت فيه كان عمر لا يُمكِّن الناس أن يذيعوا أحاديث النبي ﷺ حتى يحتاج إليها وإن دَرَست، وقد اتفقت كلمة الصحابة على جمع القرآن خوف اندراسه، وزجر عمرُ مَنْ أكثرَ الحديثَ عن النبي ﷺ.

المسألة السادسة: المعاملات في توجه الأحكام التشريعية إليها مرتبتان: مقاصد ووسائل

هذا العنوان بدأ به الشيخ القسم الثالث من كتابه، أنقله بتصرف واختصار، وفيه يقول:

---

(١) «أصول الفقه» (ص٩٩-١٠١).

(٢) «أخرجه البخاري (٧٢٨٩)، ومسلم (٢٣٥٨).

هذا الباب هو مدخل لتمييز الأحكام الشرعية المنوطة بتصرفات الأمة؛ ليُعْرَف ما هو في رتبة المقصد، فهو في المرتبة الأولى في محافظة الشرع على إثباته وقوعًا ورفعًا، وما هو في رتبة الوسيلة فهو في المرتبة الثانية تابع لحالة غيره، وهو مبحث مهم لم يفِ المُتقدِّمون بما يستحقه من التفصيل، واقتصروا منه على ما يرادف المسألة المُلقَّبة بسد الذرائع، فسَمَّوا الذريعة وسيلة، والمُتذرَّع إليه مقصدًا.

وقد قضينا حق البحث في سد الذرائع، وجعلنا مبحث المقاصد والوسائل متطلعًا إلى ما هو أعلى من ذلك، ولم أر مَن سبق إلى فرض هذا في غير بحث سد الذرائع سوى ما ذُكر بكتاب «القواعد» للعز بن عبد السلام، وما زاده القرافي في الفرق الثامن والخمسين، وأنا أجمع بين كلاميهما لعدم استغناء أحدهما عن الآخر، وهو هذا:

انقسام المصالح والمفاسد إلى وسائل ومقاصد، فموارد الأحكام ضربان: أحدهما مقاصد، والثاني وسائل. فالمقاصد هي المتضمنة للمصالح والمفاسد، والوسائل هي الطرق المُفْضِية إليها، والوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل، ثم تترتب الوسائل بترتب المصالح والمفاسد.

وقد يختلف العلماء في بعض رتب المصالح، فيختلفون في تقديمها عند تعذر الجمع، وقد يختلف العلماء في بعض رتب المفاسد، فيختلفون فيما يُدْرَأ منها عند تعذر دفعها كلها، وفي كلامٍ لعز الدين في فصل بيان رتب المفاسد قال: وجعل الجهاد تِلْو الإيمان في الحديث؛ لأنه ليس بشريف في نفسه، وإنما وجب وُجوبَ الوسائل، وقال: ولا شكَّ أن نصب القضاة والولاة

من الوسائل إلى جلب المصالح[١].

وعلق الشيخ ابن عاشور على كلام العز والقرافي السابق فقال:

«وأنت ترى كلامهما مقتصرًا على تخصيصها بمبحث المصالح والمفاسد، فغَرَضُنا نحن أوسع والفقيه إليه أحوج، إن الأحكام المنوطة بتصرُّفات الناس في معاملاتهم الصالحة والفاسدة وإن توجد متماثلة في الرُّتب المعبر عنها في الفقه وأصوله بأقسام الحكم الشرعي، هي في الاعتبار الشرعي متفاوتة بحسب كون مناطها من التصرفات مقصدًا أو وسيلة في نظر الشرع أو في نظر الناس؛ فلذلك تعيَّن أن نبحث عن بيان هاتين المرتبتين من التصرفات»[٢].

ثم شرع الشيخ في بيان المقاصد والوسائل فقال:

«المقاصد: هي الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها، والتي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساعٍ شتى، أو تحمل على السعي إليها امتثالًا، وتلك تنقسم إلى قسمين: مقاصد للشرع، ومقاصد للناس في تصرفاتهم»[٣].

ومقاصد الشرع - كما نبه الشيخ - يُقْصَد بها هنا: المقاصد الشرعية الخاصة بأبواب المعاملات، وهي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة؛ كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة بسبب الغفلة أو الهوى والشهوة[٤].

---

(١) «أصول الفقه» (ص١٤١-١٤٢).

(٢) «أصول الفقه» (ص١٤٢).

(٣) «أصول الفقه» (ص١٤٢).

(٤) «أصول الفقه» (ص١٤٢-١٤٣).

ويدخل في ذلك كل حكمة رُوعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس مثل: التوثيق في عقد الرهن، وعقد الزواج، وشرع الطلاق لدفع الضرر المستدام.

وأما مقاصد الناس في تصرفاتهم فهي المعاني التي لأجلها تعاقدوا، أو تغارموا، أو تعاطوا، أو تقاضوا، أو تصالحوا، وهي قسمان:

الأوّل: التصرفات التي اتفق عليها العقلاء مثل: البيع، والإجارة، والعاريّة.

الثاني: التصرفات التي يقصدها فريق من الناس أو آحادهم في تصرفاتهم مثل: العُمْرَى، والعريّة، والكِراء المُؤبَّد.

وهذان القسمان من المقاصد منه ما هو حق الله، ومنه ما هو حق العبد.

والمراد بحق الله: ما فيه تحصيل النفع العام، أو حق مَن يعجز عن حماية حقه، وليس لأحد إسقاطه، مثل: حق بيت المال، والقاصر، وحضانة الصغير الذي لا حاضن له.

أما حق العباد: فهو التَّصرُّف الذي يجلبون به ما يلائم أنفسهم أو يدفعون به ما ينافرها، دون أن يؤدي ذلك إلى انخرام مصلحة أو جلب مفسدة عامة أو خاصة[1].

وقد يقترن الحقان، وحق الله غالب، كما في القصاص والقذف والاغتصاب، وقد يغلب حق العبد إذا لم يمكن تدارك حق الله، مثل: عفو القتيل عن قاتله عمدًا؛ لأن حق الاستحياء فات، فتَرجَّح حق العبد، وقد يبقى أثر قليل لحق الله؛

---

(١) «أصول الفقه» (ص١٤٢-١٤٣).

لذا يُضْرَب القاتل المَعْفُوُّ عنه مئةً، ويُحبَس عامًا[١].

الوسائل: وهي الأحكام التي شُرعت لتحصيل أحكام أخرى، فهي غير مقصودة لذاتها، بل لتحصيل غيرها، كالإشهاد والإشهار في عقد الزواج، فإنهما غير مقصودين لذاتهما، وإنما لإبعاد صورة النكاح عن شوائب السفاح.

والوسائل منها ما هو حق لله، كمنع الرشوة عن ولاة الأمور، وهو ليس مقصودًا لذاته، ولكن شُرع بقصد تحقق وصول الحقوق إلى أصحابها، وتحقق أهلية مَن تُسْنَد إليهم الولايات. ومن حقوق الله لزوم العقود بالعقد، أو بالشروع في العمل بصفته وسيلة لعدم نقضها؛ كي يتحقق مقصد رفع الخصومات بين الأمة.

ويدخل في الوسائل الأسباب المُعرِّفات للأحكام، والشروط، وانتفاء الموانع، ويدخل فيها صيغ العقود، وألفاظ الواقِفين؛ لأنها وسائل لمعرفة مقاصدهم فيما عقدوه أو شرطوه. وإذا سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة، ومن أمثلة ذلك: فسخ النكاح في المرض؛ لأنه وسيلة إلى مقصد حفظ حقوق الميراث.

وإذا تعدَّدت الوسائل إلى المقصد الواحد فالمعتبر شرعًا تحصيله بأقوى تلك الوسائل، باعتبار أحواله كلها، وخُيِّر المُكلَّف في تحصيل بعضها دون الآخَر؛ لأن الوسائل ليست مقصودة لذاتها[٢].

---

(١) «أصول الفقه» (ص١٤٢-١٤٤).

(٢) «أصول الفقه» (ص١٤٤-١٤٦).

المسألة السابعة: المقصد الشرعي في الأموال

وهي: الرواج، والوضوح، والحفظ، والثبات، والعدل.

فالرواج: دوران المال بوجه حقٍّ بين أكثر عددٍ ممكن من الناس، ومحافظةً على هذا المقصد شُرعت عقود المعاملات بالمعاوضة أو بالتبرع، وجُعل لزومها بالأقوال الدالة على التراضي، كما رُتِّب عليها آثارها إذا استوفت شروطها.

ولتسهيل الرواج شُرعت عقود مشتملة على شيء من الغرر، مثل: المُغارَسة والسَّلَم والمُزارَعة، ولأجل مقصد الرواج كان الأصل في العقود المالية اللزوم دون التخيير إلا بشرط، وأما العقود غير اللازمة بمجرد العقد بل حتى يُشرع في العمل، وهي الجُعْل والقراض باتفاق، والمغارسة والمزارعة على خلاف.

ومن معاني الرواج المقصود انتقال المال بأيدٍ عديدة في الأمة بالتجارة والمعاوضة بالعملة، قال تعالى: ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾ [الحشر: ٧]، ولبلوغ هذا المقصد أباحت الشريعة لصاحب المال حق التصرف فيه، حثًّا للناس على الاكتساب، وشرعت بعد مماته تقسيم ماله بين الورثة.

ومن وسائل الرواج تسهيل المعاملات مع ما قد يعترضها من المفسدة الخفيفة؛ لذا لم يُشْتَرَط في التبايع حضور العِوَضين، واغتُفِر احتمال الإفلاس، وشُرعت المعاوضات على العمل مثل: المغارسة والمساقاة، واغتُفر ما فيها من الغَرَر.

وأهم ما اصطلح عليه البشر في نظامهم المالي وضع النقدين في المعاوضات المالية، فهي أيسر من التعامل بالأعيان من جميع الجهات.

وأما مقصد ثبات التملك والتكسب فيتم بعدة أمور:

أولًا: أن يختص المالك الواحد أو المُتعدِّد بما تملكه بوجهٍ صحيح، بحيث

لا يكون في اختصاصه به تردد ولا خطر، والمقصد من الاكتساب مثل القصد من التملك؛ لذلك كانت الأحكام مَبْنية على اللزوم في الالتزامات والشروط.

ثانيًا: أن يكون صاحب المال حرَّ التصرف فيما تملكه أو اكتسبه تصرفًا لا يضر بغيره، ولا اعتداء فيه على الشريعة؛ ولذلك حُجِر على السفيه في أمواله، ومُنِعت المعاملة بالربا؛ لِما فيها من الضرر الخاص والعام.

الثالث: أن لا يُنْتزَع منه بدون رضاه، إلا إذا تعلَّق بحق الغير وامتنع من الأداء، فللحاكم أو القاضي أن يلزم بالبيع للاستحقاق.

ومقصد العدل فيها يكون بحصولها بوجه غير ظالم، كالاكتساب أو الإرث أو التبرع، ومن مراعاة العدل فيها حفظ المصالح العامة[1].

التعقيبات والتعليقات:

هذه هي المسائل التي اخترتها نماذجَ تُمثِّل بقية الكتاب، وقد يَشْعُر القارئ بشيء من السآمة لطول المنقول، رغم أنني نقلتها باختصار وتصرُّف لا يحيل المعنى الذي قصده الشيخ، لكنني فعلت ذلك لإثبات أنه لا جديد فيما كتب المعاصرون عن المقاصد، وأنهم يُعِيدون باسمها ما قرَّره علماؤنا السابقون بشأنها، ولينظر القارئ في المسائل التي ناقشها الشيخ، والأمثلة التي ساقها، فسيرى من خلالها صحة ما نقول.

لذا كانت النقول طويلة نسبيًّا؛ كي تَتجلَّى الصورة واضحةً للقارئ عندما نُعقِّب ونُعلِّق على المنقول من كلام الشيخ، وخلاصتها ما يلي:

---

(١) «أصول الفقه» (ص١٧٢-١٨٠).

أولًا: الوصف

يلاحظ القارئ أن المنهج الذي سار عليه الشيخ في تناول بقية مباحث الكتاب هو وصف وبيان فلسفة التشريع من خلال الأحكام الشرعية والقواعد الأصولية والفقهية المُقرَّرة في الفقه الإسلامي، خاصةً في المذهب المالكي الذي هو مَذْهَب بلده، ويَتَّضِح ذلك جليًّا من كثرة استشهاده بفتاوى علماء المذهب بدءًا من الإمام المؤسس، ومرورًا ببقية علماء المدرسة المالكية، كابن العربي، وابن عبد الوهاب، وابن السِّراج، كما رأيناه يستشهد بفروق القرافي، ونقل من فتاوى المتأخِّرين كابن عرفة الدسوقي، واستدل بأقوال بعض العلماء من غير المالكية كالعز بن عبد السلام الشافعي.

ثانيًا: الجماعية

والناظر فيما كتب الشيخ يجده قام بما يشبه التقنين لفلسفة الأحكام الفقهية في مجال المعاملات، غير أنه أراد أن يعطي الصبغة العامة لمسألة المقاصد من خلال استخدامه للفظ «الأمّة» في تعريفاته للمسائل التي تَعرَّض لها وقد مرَّ بك ذلك، وكأنه حاول بذلك أن يعطي المقاصد بُعدًا جماعيًّا، وذلك على خلاف الشاطبي الذي كان طابع خطابه المقاصدي فرديًّا في مجمله.

ثالثًا: اضطرابه في تحديد مقصد الشريعة

اضطرب الشيخ في تحديد المقصد العام من التشريع، فتارة يضع عنوانًا يقول فيه: «السماحة أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها»، وفسر السماحة بأنها: «السهولة المحمودة فيما يظن الناس التشدد فيه»[1].

---

(١) «أصول الفقه» (ص٥٨).

وقــال في مكان آخر: «إن المقصد العام من التشــريع فيها هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان»(١).

وتارة يقول: «فقد انتظم لنا الآن أن المقصد الأعظم من الشريعة هو جلب الصلاح ودرء الفساد، وذلك يحصل بإصلاح حال الإنسان ودفع فساده»(٢).

ويقول: «لقد بان لنا من استقراء أقوال الشارع ﷺ وتصرفاته ومن الاعتبار بعموم الشريعة الإسلامية ودوامها أن مقصد الشريعة الأعظم إناطة الأحكام المختلفة بأوصاف مختلفة تقتضي تلك الأحكام»(٣).

فأنت تراه يُعرِّفها: مرة بجلب الصلاح ودفع الفساد عن الإنسان، ومرةً بالسماحة، وتارة بإناطة الأحكام المختلفة بأوصاف مختلفة؟!

وفي ظنــي أن هذا الاختلاف عائــدٌ إلى توارد المعانــي وتزاحمها على الشــيخ، فيكتب منها ما كان أقوى ظهورًا فيما يعالج من المسائل، وقد يكون الســبب في ذلك البحث عن الجديد في رحلة المقاصد التي ليس لها ساحل عند المعاصرين.

---

(١) «أصول الفقه» (ص٦٠).

(٢) «أصول الفقه» (ص٦٢).

(٣) «أصول الفقه» (ص١٣٢).

الفَصْلُ الثَّاني

الأستاذ علال الفاسي
ومحاولته استخراج قواعد مقاصدية للاستنباط

إن مُصنَّفًا ككتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» يجده القارئ مرجعًا لكثير من المؤلفات المُعاصِرة التي تناولت موضوع المقاصد ليثير الرغبة في الاطلاع عليه؛ لمعرفة رأي مؤلفه الأستاذ علّال الفاسي رحمه الله، وهذا ما حدث معي.

فقد بذلت جهدًا كبيرًا للحصول على نسخة منه، حيث لم يكن متوفرًا في مكان إقامتي، غير أنني بعدما اطَّلعت على الكتاب لم أجد فيه ضالتي التي كنت أنشدها؛ وهو ما أحدث عندي نوعًا من خيبة الأمل في الاستفادة التي كنت أرجوها لِما للكتاب من شهرة، فقد تبيَّن لي أن معظم المسائل التي تَعرَّض لها المؤلف لا تتماشى مع عنوان الكتاب من الناحية الموضوعية، فمن بين نحو مئتين وسبعين صفحة يتكون منها الكتاب، لم يزد نصيب المقاصد منها عن ثماني صفحات! فليس الغرض من الكتاب تناول موضوع المقاصد كما فَصَّله الشاطبي، أو كما كتب فيه ابن عاشور، وإنما كان هدف كاتبه تربويًّا بالدرجة الأولى، ومِن ثَمَّ جاء ذكر المقاصد فيه من باب إظهار محاسن الشريعة ببيان أهدافها العامة وتفوقها على الفلسفات والعقائد التي تأثر بها المتعلمون من أبناء المسلمين بفعل الغزو الفكري والثقافي.

ويؤكد هذا أن أصل الكتاب محاضراتٌ كان الشيخ قد ألقاها على طلبة كُلِّيتي الحقوق بفاس والرباط[١]، في زمن تَميَّز بتنكُّر النُّخبة لدينها وعقوقها لأمتها؛ فقد كان الطلبة المنتمون للتيار الشيوعي يحذفون الشيخ بالحصى، وتضج القاعة بالضحك عندما يستهل درسه بالبسملة[٢]!

لذا جاء الكتاب حريصًا على العودة بهذا الجيل إلى حظيرة الإيمان بدينه، وحريصًا على زرع الثقة بالإسلام، وتفوق حضارته، ونظمه، وقوانينه على سائر الفلسفات، والنظم الفكرية الغازية.

ملخص الكتاب وموقع المقاصد فيه :

بعد مقدمة قصيرة لا تتعدى الصفحتين بدأ الشيخ موضوع كتابه ببيان المراد بمقاصد الشريعة فقال: إنها «الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»[٣].

ولم يتناول الشيخ رحمه الله تعريفه هذا بالشرح، ولعله رأى في وضوحه سببًا كافيًا للعدول عن ذلك.

والمُتأمِّل في التعريف يجده يجعل مقاصد الشريعة قسمين: كليًّا وجزئيًّا، أما المقصد الكلي من الشريعة فعبر عنه بقوله: «الغاية منها»، أي الهدف من الشريعة كلها بصفتها وحدة واحدة، وأما المقصد الجزئي فالمراد به: الحكمة التي تقف وراء كل حكم من أحكامها الجزئية.

---

(١) علال الفاسي، «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» (ص٦).

(٢) عبد الكريم مطيع الحمداوي، «فقه الأحكام السلطانية» (ص٣٢٠).

(٣) علاّل الفاسي، «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» (ص٧).

ثم تكلَّم الشيخ مُبيِّنًا أصل المسألة وجذورها في علم العقائد، وعرَّج سريعًا على رأي الرازي الذي استشكل تعليل أفعاله وأحكامه سبحانه وتعالى، ولعل الشيخ تأثَّر في هذا برأي الإمام الشاطبي ورأي الشيخ ابن عاشور رحمهما الله، وإن كان كذلك فرأي الشيخين وغيرهما غير مُحرَّر، وقد وُجِد مَن تَعقَّبَ الناقدين لقول الرازي والمُتكلِّمِين من الأشاعرة الرافضين للتعليل، وبيَّن وجه الإشكال ورفعه. وسنتعرض لهذه المسألة بشيء من التفصيل في مبحث خاص بالصفحات القادمة إن شاء الله.

تكلَّم الشيخ عن الغاية من الخلق، كما تكلم عن الفطرة وبيَّن أنها ليست الطبيعة بل المروءة، وتحدَّث عن ترقي المعرفة البشرية حتى كانت رسالة محمد عليه الصلاة والسلام الخاتمة للوحي، ولَمَّا كان خطاب الله أساس التشريع، فهذا يعني ضرورة الإيمان بالوحي، ووظيفة التشريع بيان صفات أفعال الإنسان، وهي تعتمد على وجدانه، وليس على سلطان القانون، وغاية الشريعة مصلحة الإنسان الذي استخلفه الله لإقامة العدل الذي يهتم به الإسلام، بخلاف القوانين الوضعية التي تهتم بالمساواة؛ لذا فرق الفقهاء بين الحكم القضائي والحكم الدياني، كما أن التكليف اسم يشمل رعايا الدولة في الإسلام، مسلمين كانوا أم غير ذلك، إشارةً منه إلى المواطنة الإنسانية.

وبعد المواضيع السابقة التي أشرنا إلى رؤوسها تطرَّق الشيخ للمرة الثانية بإيجاز للمقاصد، فذكر: أن الشاطبي قسَّمها إلى قسمين رئيسين:

«**الأول**: ما يرجع لقصد الشارع؛ أي ما يقصد إليه الشارع في المرتبة الأولى، ويكون ما عداه من المقاصد كأنه تفصيل له، وقد قلنا: إنها ضمان مصالح العباد الدنيوية والأخروية».

والثاني: قصد المُكلَّف، وهو أن يعمل بنِيَّة، وأن يكون مطابقًا لِما قصده الشرع، مع عموم الشريعة وعدم اختصاص البعض بها دون الآخَر، ومع اعتبار العلل في مسالكها المعروفة، والحرص على ملازمة السُّنة واجتناب البدعة».

ويعلق الشيخ مُستدرِكًا ما قد يساء فَهْمُه من كلام الشاطبي السابق قائلًا: ليس المراد بالمقاصد هنا «مقاصد الفن» ـ أي علم الأصول ـ التي هي الأدلة: الكتاب، والسُّنة، والإجماع، والقياس، والاستدلال. أو مبادئ الأصول كالكلام عن الحكم، والحاكم، والمحكوم فيه، والمحكوم عليه[1].

بعد هذه الفقرة القصيرة عن المقاصد تناول الأستاذ علّال مباحث أخرى جعلها كالتمهيد لِما يريد قوله بشأن فكرة القانون والعدالة عند الأمم الأوربية، فتكلَّم عن الإنسانية في عصور ما قبل التاريخ، ثم تكلَّم عن الإنسانية في عهد النبوات واحتياجها للوحي والنبوة، وقرَّر أن فكرة القانون نشأت من العقائد الدينية، ومن الأحكام الدينية نشأ العُرف، ومن الفكرة الدينية نشأت الفكرة القانونية، كما تكلَّم عن القانون الطبيعي والقانون عند الرومان، والقانون الكنسي، وقانون العدالة عند الإنجليز، ومصدر العدالة في العصر الحديث عند المُشرِّعين الأوربيِّين، وكيف أن المُعاصِرين ينظرون للقانون الطبيعي على أنه القاعدة التي تهدي المُشرِّع لما يجب أن يضعه من قوانين مختلفة متغيرة، وبيَّن أن هذه الفكرة المعاصرة للعدل مثالية وغامضة، بحيث لا نعرف حقيقته، وما إذا كنا في طريقٍ تؤدي إليه، فالعدل الطبيعي إذا كان موجودًا فلا يكون إلا ثمرة عقيدة وخلق ثابت الدعائم.

---

(١) «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» (ص١٣).

المقاصد الشرعية في الإسلام:

لقد استغرقت هذه المواضيع التي أشرنا إلى رؤوسها نحو ثلاث وثلاثين صفحة، جعلها مُقدِّمةً أراد من خلالها أن يُبيِّن كيف أن العدالة عند الغربيين كانت مصدرًا خارجًا عن العُرف والقانون، في حين أن العدالة في الإسلام من صميم تطبيق الشريعة وليست مستقلة عنه.

«وهي في غير ما نص عليه بصراحة تُؤخَذ من مقاصد الشريعة التي تنطوي على كل ما يمكن أن يقع من حوادث وأحكام، وليست المقاصد الشرعية مصادر تشريع خارجية كما حُبِّب للسيد صبحي المحمصاني أن يفعل في كتابه «فلسفة التشريع في الإسلام»، بل الأدلة الأصلية والمقاصد جزء من المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي، والحكم الذي نأخذه بطريق المصلحة أو الاستحسان أو غير ذلك من ضروب المآخذ الاجتهادية يُعتبر حكمًا شرعيًّا، أي خطابًا من الله مُتعلِّقًا بأفعال المُكلَّفِين؛ لأنه نتيجة الخطاب الشرعي الذي يتبين من تلك المقاصد التي هي إمارات للأحكام التي أرادها الله وأرشدنا إليها عن طريق ما أوضحه في كتابه وسُنة نَبِيِّه من غايات للأحكام ومقاصد للشريعة.

والمقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المُسْتخلَفِين فيها، وقيامهم بما كُلِّفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل، وفي العمل، وإصلاح في الأرض، واستنباط لخيراتها، وتدبير لمنافع الجميع»(١).

وبعد أن ساق الآيات الدالة على هذا المعنى قال:

---

(١) «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» (ص٤٥-٤٦).

«فمجموع هذه الآيات القُرآنية يبين بوضوح أن الغاية من إرسال الأنبياء والرسل وإنزال الشرائع هو إرشاد الخلق لِما به صلاحهم وأداؤهم لواجب التكليف المفروض عليهم، فمصدر العدالة الإسلامية هو إيمان المرء بأنه مُكلَّف... والشريعة أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام، وهي ليست من قَبيل القانون الطبيعي الموضوع في الخليقة، والذي يكتشفه الإنسان عن طريق الإلهام... ولكنه نظر بالفعل في إطار أصول عامة يهتدي به المُكلَّف بذلك النظر إلى اكتناه أسرار الشريعة ومقاصدها عن طريق اللفظ والمدلول الخاصِّ والعامِّ، وما يدل عليه مجموع تلك الدلالات من مقاصد وأفهام، فالعدل العام الإسلامي لا يقبل التبديل، وأما الأحكام الجزئية فقد تَتغيَّر بحسب الظروف والاعتبارات الزمانية والمكانية؛ لأنها غيرُ مقصودةٍ لذاتها، وإنَّما يُقْصَد منها الوصول لتحقيق العدالة الشرعية»(١).

ملحوظات على كلام الشيخ السابق :

أولًا: كلام الشيخ عن المقاصد لم يأتِ بلُغة الأصولي الذي مراده دلائل الفقه الإجمالية، وإنما بلُغة المدافع عن الشريعة بردِّ الصائلِين عليها ممَّن تأثَّر بالقوانين الغربية القائمة على فِكْرة العدالة المستمدة من القانون الطبيعي، ولا ريب أنه رأى هذا التأثير واضحًا في طلبة الحقوق الذين يدرسهم، فأراد أن يبيِّن لهم محاسن الشريعة وتفوقها مستنجدًا بالمقاصد لتحقيق ذلك الهدف.

ثانيًا: قول الشيخ: إن الأحكام تُؤخَذ من المقاصد في حال عدم النص، وإن المقاصِد من الشريعة لا مِن خارجِها كما يرى البعض، وإن الحُكم المأخوذ بطريق المصلحة أو الاستحسان أو غير ذلك من الأدلة حكمٌ شرعي..

(١) «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» (ص٤٧).

قولٌ تُعوِزه الدقة. والصحيح أن يقال: إن القياس والمصالح المرسلة والعرف مصادر شرعية للأحكام في حال عدم النص، وإن هذه الأحكام تُحقِّق المقاصد التي هي المصالح، فالمقاصد ليست مصدرًا للأحكام، وإنما النصوص والاستدلال هي المصدر لذلك، والمقاصد هي المصالِح، وقد شَعَرت أن الشيخ كاد يقارب حقيقة طبيعة المقاصد وعلاقتها بالأدلة التبعية، ولكن يبدو أن العبارة قد خانته.

ثالثًا: عرَّف الشيخ في مطلع كلامه المقاصد العامة للشريعة تعريفًا اتَّسَم بالعمومية، فذكر: أنها عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش... إلخ، وبعد أن ساق العديد من الآيات الدّالة على ذلك عاد فعَرَّفها بأنها: إرشاد الخلق لِما به صلاحهم... وقوله هذا هو الأضبط والصحيح.

رابعًا: يُقرِّر الشيخ: أنّ الأحكام الجزئية ليست مقصودة لذاتها، ولذا فإنها قد تتغير بتغير الزمان والمكان؛ لأن المقصود منها تحقيق العدالة الشرعية، ولم يُبيِّن أي نوع من الأحكام الجزئية، وكان الأولى أن يُقيِّد ذلك بما كان منها مبنيًّا على العُرف أو المصلحة، لا مطلق الجزئية. ثم إن المقصود من الأحكام الجزئية تحقيق المصالح، وقد تكون عدلًا أو غير ذلك، ولكن يبدو أن انطلاقه في الكلام من ميدان المقارنة مع القوانين والنُّظم الوضعية جعله يحصرها في العدالة.

المقاصد والنسخ:

والمرة الثالثة التي ذكر فيها الشيخ المقاصد كانت عند ردّه على مَن زعم أن فكرة العدالة ظَهَرت متأخِّرة؛ فقد ردَّ قائلًا:

«العدالة مِن صميم مقاصد الشريعة، وتَجلَّت الحاجة إلى استنباطها من المقاصد منذ بداية التشريع؛ فإن وقوع النسخ في زمنه عليه السلام كان من

أعظم الدلالات على إمكان التغيير في التشـريع، وإن كان النسـخ قد انقطع من بعد... وهو لا يقع إلا من المُشـرِّع... ولكن مبدأ التغيير في الأحكام ظل معترفًا به في كل ما ليس فيه نص صريح ولم تتبدل ظروف الأمر به، وذلك هو محطُّ الاجتهاد الذي وقع في زمن الرسول، وفي زمن الصحابة من بعدِه، وقد غيَّـر عمر ما كان معمولًا به في الصدر الأول من الإسـلام، فلم يعط المُؤلَّفة قلوبُهم سهمَهم المنصوص عليه... وقد اعتبر رضي الله عنه أن ظروف الحكم في القضية قد تبدل، وإن اعتزاز الإسلام وقوته تكفيه عن تألف الناس ليؤمنوا. كما غير الحكم في المبتوتة بالثلاث في كلمةٍ واحدة، فقد حكم باعتبار الطلاق ثلاثًـا عقابًا لمرتكبيـه، مع أن الحكم قبلَه باعتبارهـا واحدة. وقضى عمر بن عبد العزيـز بالدية كاملةً لأهل الذمة بعد ما حكم مَن قبلَه بإعطائهم نصفَها أو ثُلُثَها، وهذه الأحكام تدخل - في نظري - في قوله عليه السلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، عَضُّوا عليها بالنواجذ»[1].

بعد ذلك ذكر الشـيخ: أن الاجتهاد بالـرأي لا يعني الخروج عن مقاصد الشـريعة، ونقل كلام ابن القيم في أن الشـريعة مبناها وأساسها على الحكم والمصالـح، إلى آخِـر كلامه في هذا، ثم بَيَّن أن الأصـول والمباني موجودةٌ منذ الصدر الأول وإن لم تُدوَّن، ونقل كلام الخضري وشاه ولي الله الدِّهْلوي الذي يعزز هذا الرأي، واعتذَرَ عن إطالة الموضوع؛ لأنه أراد أن يبيِّن أن مقاصد الشريعة هي المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسـلامي، وأنها ليسـت غامضةً كالقانون الطبيعي، وأنها تعبير عن الفطرة، وختم كلامه قائلًا:

(١) أخرجه الترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٣)، وأحمد (١٧١٤٢).

«إن المقاصد الشرعية تُؤثِّر حتى على ما هو منصوص عليه عند الاقتضاء، وليس توقيف عمر بن الخطاب عقوبة السارق عامَ المجاعة مع أنها منصوص عليها في القرآن إلا لأن قصد الشارع معاقبة السارق، لا الذي تفرض عليه الحاجة أن يظهر بمظهر السارق... ويختلف المراد بمقاصد الشريعة عن العدالة أو قانون الطبيعة عند الآخَرِين بقوة الإلزام الذي تستمده المقاصد من المشرع الأساسي الذي هو مصدر الخطاب الشرعي الأصلي، وليست مستمدة من سُمُو المبادئ التي تحتوي عليها، فالشارع هو الذي جعل المقاصد علامات على الحكم الذي هو خطاب الله المتعلق بأفعال المُكلَّفِين».

وقفة مع كلام الشيخ:

هذا ما قاله الشيخ عن المقاصد هذه المرّة، وفيه ما يسترعي النظر ويوجب التعليق، وهو:

أولًا: اعتباره أن تغيير الأحكام فيما ليس فيه نص صريح مبدأ استمر في عهد الصحابة بعد انقطاع النسخ الذي هو تغيير للحكم بانقطاع الوحي، وضربه المثل لذلك بالتصرفات التالية:

١ـ منع عمر لسهم المؤلفة قلوبهم.
٢ـ حكم عمر بوقوع الطلاق الثلاث بلفظ واحد بعد أن كان يقع واحدة.
٣ـ قضاء عمر بن عبد العزيز بالدية كاملة للمقتول الذمي.

ثانيًا: اعتباره أن المقاصد تُغيِّر حكم حتى المنصوص عند الاقتضاء، واستدلاله على ذلك بإيقاف عمر لحد السرقة عام الرمادة.

هذه الأمثلة التي ساقها الشيخ من تَصرُّفات الراشدَين الثاني والخامس مُدلِّلًا بها على دعواه قولٌ غير مُحرَّر، ومجانب للصواب!

سهم المؤلفة قلوبهم:

وهذه أيضًا من المسائل التي استدلَّ بها الشيخ على إمكان تغيير الأحكام، والواقع أنه ليس لعمر ولا لغيره أن يفعل ذلك، وكل ما فعله رضي الله عنه أنه نظر فرأى أن العلة التي أناط الشارع بها الحكم - وهي قلة المسلمين وضعفهم - أصبحت غير موجودة في زمنه، فقد أصبح الإسلام عزيزًا، ولا حاجة له بتألف أحد؛ ولذا قال مَن قال من العلماء: إن سهم المُؤلَّفة باقٍ، ويُعطَى كلما وُجِدت الحاجة إلى تأليف القلوب، والقاعدة: أن الأحكام تدور عدمًا ووجودًا مع عللها، فحيث وُجِدت العلة وُجِد الحكم، وحيثما انعدمت انعدَمَ الحكم. نظير ذلك أن الفقير أو المسكين يُعطَى من الزكاة، فإذا زال وصف الفقر أو المسكنة الذي هو علة الإعطاء بأن أضحى غنيًّا فلا يجوز صرف الزكاة إليه، فالحكم باقٍ، ولكن الذي أدَّى إلى المنع هو زوال الوصف الذي هو مناط الحكم، ومن هنا لا يصح أن يقال: إن الحكم قد تغير، وإنما الذي تغير هو مناط الحكم.

عمر وإيقاع طلاق الثلاث مجتمعة:

وهذه أيضًا من المسائل التي استند عليها الأستاذ علّال رحمه الله، ومسألة طلاق الثلاث بكلمة واحدة ظلَّت قرونًا يقال فيها بوقوعه جميعًا، إلى أن جاء ابن تيمية رحمه الله بعد سبعة قرون، ودرس المسألة وخرج بنتيجة مَفادُها أن طلاق الثلاث يقع واحدة. ثم ماتت المسألة بموت من أثارها، وظلَّت كذلك إلى أن أُحْيِيت من جديد على يد مدرسة أهل الحديث المعاصرة ومدرسة التجديد، والكلام في المسألة طويل يُراجَع في مَظانِّه، لكن نشير إلى عقدة فهمها، ألا وهي: أن أقوى أدلة القائلِين بوقوع الطلاق واحدة حديث ابن عباس الذي في «صحيح مسلم» وفيه يقول: «كانَ طلاقُ الثلاثِ في عَهدِ رسولِ الله ﷺ

وأبي بَكرٍ وسَنتَين مِن خلافةِ عُمَرَ طَلاق الثَّلاث واحدة، فقال عُمَرُ بنُ الخَطَّابِ: إنّ الناسَ قَدِ استَعجَلوا في أمرٍ كانت لهم فيه أناةٌ، فلو أمضيناه عليهم. فأمضاه عليهم». ومن حُجَج جماهير العلماء القائلين بالوقوع: أن مِن الثابت عن ابن عباس أنه كان يَرَى لزوم الثلاث بكلمةٍ واحدةٍ، وهو ما يُقوِّض روايته التي يحتج بها القائلون بوقوعها واحدة.

ولا يَعْنِينا مَن المصيب في هذه المسألة، وإنما الذي يجب الوقوف عنده أن المسألة ـ سواء عند القائِلين بوقوع الثلاث أو الواحدة ـ مبنية على نصوص قرآنية وحديثية تنازعتها أنظار كل فريق بالتوجيه والتفسير، وليست المسألة كما قال الشيخ أن عمر قد أمضاه عقوبةً للمُتلفِّظِين به لما أكثروا من ذلك في عهده.

عُمر بن عبد العزيز ودِيَة الذِّمي:

رأينا كيف استدل الشيخ رحمه الله في جملة ما استدل به على مبدأ تغيير الأحكام التي ليس فيها نص صريح عند تغير الظروف بأن عمر بن عبد العزيز قضى أن تُعطَى دية الذمي إلى أهلِه كاملةً، وكان قد قضى فيها من قبل بالنصف وبالثلث(١).

ولا بُدَّ أولًا من التأكيد على أن هذه المسألة مما اختلَف في حُكمِها

---

(١) الظاهر أن اختلاف الرواية عن عمر بن عبد العزيز في مقدار دية الذمي تُغيَّر تبعًا لتغير ما بلغه من الحديث بشأنها، ويبدو أن رواية قضائه بها كاملة هي آخِر ما بلغه، فقوله فيها مَبْني على تغير المنقول، وليس الاجتهاد المحض؛ فقد روى مَعْمَر عن الزُّهْري قال: «دية اليهودي والنصراني وكل ذمي مثل دية المسلم، قال: وكذلك كانت على عهد رسول الله وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضوان الله عليهم، حتى كان معاوية فجعل في بيت المال نصفها وأعطى أهل المقتول نصفها، ثم قال: قضى عمر بن عبد العزيز بنصف الدية وألغى الذي جعله.

المُجتهِدون، لاختلاف مسالكهم في النظر، ولاختلاف الآثار الواردة فيها؛ فالحنفية يَرَوْنها كاملةً، والمالكية والحنابلة على أنها النِّصْف، وقضى الشافعي فيها بالثلث.

ولا يعنينا أي الآراء أرجح كِفّة، لكن الذي يجب الوقوف عنده أن المسألة غير مُجْمَع على حكمها، وإنما هي مِن المجتهدات، وما كان هذا وصفَه فلا حرج على المجتهد أن يغير رأيه إذا ظهر له من الأدلة ما يَقْضِي بذلك، وفي فقه الصَّدر الأوَّل من الصحابة والتابعين وفقه مَن بعدهم ما يُؤكِّد ذلك، من هنا نعلم أن تغيير عمر بن عبد العزيز لاجتهاده في هذه المسألة لا يدخل في حيِّز تغيير الحكم لتغير الظروف، وإنما هو من باب تغير الحكم نتيجة ظهور أدلة جديدة للمجتهد جعلته يغير فتواه.

عمر وإيقافه حدَّ السرقة عام الرّمادة:

هذه المسألة التي يستشهد بها كثيرون على إمكان تغيير الأحكام تبعًا لتغير الظروف ليس فيها ما يَدُل على ذلك، بل هي دليل على عكس ما يريدون إثباته، فعمر لم يوقف الحد، وكل ما فعله أنه كان يُعْمِل ما فَهِمه من سيرته ﷺ من درء الحدود بالشبهات(١)، فلإقامة الحدِّ لا بدَّ من توفر جملة من الشروط مشروحة في مظانها بكتب الفقه، ومن هذه الشروط عدم وجود شبهة الملكية، ومنها الحاجة والفقر، فهي شبهة تمنع من إقامة حد السرقة، وما كان من عمر إلا أن اجتهد في تحقيق مناط الحكم، وحيث لم يكن موجودًا في هذه القضية لم

---

(١) أما حديث: «ادرؤوا الحدود بالشبهات»، فلا يصح رفعه، وقد صحح بعض العلماء إسناده موقوفًا، ومعناه ورد في السُّنة الثابتة، فقد روى البخاري أنه ﷺ سأل ماعزًا عندما اعترف بالزنا: «لعلك قبلت أو غمزت أو نظرت».

يَعُد للحكم محل، وهو ما جعله لا يقيم الحد، وليس كما قال الشيخ الكريم: «إن الشارع قصد معاقبة السارق، لا مَن دَعَتْه الحاجة للظهور بمظهر السارق»، فمَن سرق يُسمَّى سارقًا، ويبقى تطبيق العقوبة مرهونًا بتوفُّر شروطها التي من بينها انتفاء الشبهات كالحاجة.

وقد لفت نظري أن الذين يبحثون في الفقه الموروث محاولِين أن يجدوا فيه ما يُدلِّلون به على ما يريدون في مسألة التجديد الفقهي، عادةً ما يَتعثَّرون علميًّا باستدلالات في غير موضعها، تُوقِعُهم فيها الرغبة القوية في إيجاد دليل يثبتون به إمكانية الإتيان بالجديد في الفقه وأصوله.

والخطأ في الاستدلال بتصرُّفات الفاروق المشهورة كمسألة إيقاف الحد في عام الرمادة يكون عاديًّا ومقبولًا من أناس لم يَتخصَّصوا في دراسة مسائل الشريعة؛ إذ الثغرات في بنيانهم العلمي تجعلهم مُهيَّئين لمثل هذه الأغلاط والعثرات، بصرف النظر عن حسن النية أو سوء الطوية، لكن الأمر العجيب أن يقع في مثلها أناس معروفون بحَميَّتهم الدينية وغيرتهم على محارم الله تعالى من الانتهاك، وهو ما يزيد في قناعتي أن هؤلاء العلماء ما وقعوا في ذلك إلا بسبب غلبة الظن في الإتيان بالجديد في هذه المسألة.

الشيخ وأمية الشريعة :

بعد ذلك عاد الشيخ إلى الحديث عن مواضيع أخرى خارجة عن نطاق المقاصد، فتكلم عن معاني التشريع، والسياسة الشرعية في الإسلام، والإسلام بصفته دينًا للعقل والعدل، والإسلام والفطرة، وكأنه أراد أن يجعل من هذه المواضيع مُقدِّمات وممهدات عقلية تزيل حجب الشبهات التي غَشَت عقول

الناشئة التي كان يدرِّسها، والنخبة المتعلمة التي فشا فيها العقوق لدِين الأمة وثقافتها بتأثير الوافد الفكري الغربي، ورغم الجهد النبيل والواضح في كتابة الشيخ نجد القارئ يَشْعُر بتفكُّك الوحدة الموضوعية فيما كتب، مثال ذلك اضطرابه في تحديد معنى الفطرة، فقد ذكر أولًا أنها ليست بمعنى الطبيعة كما هو شائع، وإنما تعني في رأيه المروءة، ثم بعد أن مضى قليلًا عاد ففسرها بالجِبِلّة والطبيعة.

كما يبدو التفكك الموضوعي في انتقاله المفاجئ من الحديث عن «الإسلام دين الفطرة» إلى جُمَلٍ نقلها من «الموافقات» للشاطبي تَتعلَّق بأمية الشريعة، ولا يشعر القارئ بأيِّ ترابط بينَها وبين ما سَبَقَها من المواضيع؛ ولعل السبب في هذا يعود إلى أن أصل الكتاب مجموعة من المحاضرات، وليس كتابًا مُقسَّمًا إلى فصول وأبواب.

هذا الانتقال المفاجئ للحديث عن المقاصد بدأه بقوله:

«وأما الشاطبي فقصد إلى أمرين:

أولًا: أن تكون الأمور الاعتقادية من القرب للفهم والسهولة على العقل ما يشترك فيها الجمهور مَن كان منهم ثاقِبَ الفَهْم أو بليدًا، وإلا لم تكن الشريعة عامّة، ولَلِزم بالنسبة للجمهور التكليف بما لا يُطاق.

ثانيًا: أن يراعي في العمليات الجمهور، بحيث ترتب أحكام الشرائع وقوانينها على مُقْتضَى المستوى العام، وذلك كبنائِه أوقات الصلوات على الأمور المشاهدة لهم من التعريف بالظل، وتوقيت الصيام بتبيُّن الخيط الأبيض من الخيط الأسود، ومن ذلك إجراء غلبة الظن في الأحكام مُجْرَى اليقين.

والشريعة الإسلامية قطعًا تراعي هذه المقاصد التي يذكرها الشاطبي، وإن كانت الأمثلة قد تتغير أحكامها بحسب مقدار التطور الإنساني وإدراكه العام؛ إذ العصور كالأفراد في مدارك العقل، ومدارج العلم درجات، ولكن بشرط أن يكون ذلك التطور شاملًا للنوع الإنساني كله، أو مما يستفيد منه النوع الإنساني كله.

وبناءُ الشاطبي هذه الأحكام التي يُقرِّرها هنا على أُميّة الشريعة باعتبار أنها مرسلة للأميين ـ وهم في نظره الذين لا يعرفون القراءة ولا كتابتها ـ موضعُ نظر.

في هذه المرة ـ وهي الرابعة التي يتكلم فيها عن مسألة تتعلق بالمقاصد ـ نقل الشيخ بإيجاز شديدٍ كلام الإمام الشاطبي عن «أمية الشريعة»، فناقشه فيها، ولم يُسلِّم له أن المقصود بالأُميّة الواردة في الآيات عدم معرفة القراءة والكتابة وقرر:

١ـ أنه ليس من الضروري أن يكون المقصود بالأميين في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [الجمعة: ٢]، الذين لا يعرفون القراءة والكتابة، وكذلك وصف النبي عليه السلام بالأُمِّيّة لا يلزم منه عدم معرفته القراءة والكتابة.

٢ـ يرى الشيخ أن نسبة كلمتي: «الأمّيون» و«الأمّي» إلى «الأمم»، وليست إلى «الأم»، أي الذين على جهالتهم الأولى، والحكمة في النسبة إلى الأُمّة بيان أن الخطاب الإلهي مُوجَّه للأمم عامة، وليس إلى أُمّة دون أخرى.

٣ـ أن حديث: «نحن أُمّة أُمِّيّة لا نَقْرَأ ولا نَحْسُبُ»[١] يدل على وصف الأمة العربية بالأمية في جُمْلتِها زمن الرسالة، وبناء التوقيت الشهري على ذلك.

---

(١) أخرجه البخاري (١٩١٣)، ومسلم (١٠٨٠).

٤ـ من الممكن أن أصل اشتقاق الأمية من الأمة، باعتبار أن الحالة الغالبة لأهل الأرض يومئذ الجهل بالقراءة والكتابة سوى طبقةٍ مختارة في كل شعب، وبهذا الاعتبار كان العرب كغيرهم من الشعوب.

يخلص الشيخ من كل ما سبق إلى أن الأميّة نسبةً إلى الأُمّة، سواء حين تدل على الأُميّة بمعنى عدم القراءة والكتابة، أو بمعنى صلة الأنبياء بالأمم وتوجيه الخطاب الإلهي للجميع.

ثم رتَّب الشيخ على مقدماته السابقة: أن الرسول ﷺ بُعِث للأمم بدين الفطرة، ووسيلته في التبليغ تلاوةُ الآيات عليهم وتزكيتُهم وتعليمهم الكتابَ والحكمة، وختم بكلام الشاطبي الذي سبق نقله، وهو قوله:

«الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل الآخِذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة... إلخ»[١].

وبعد هذه الفقرة عاد الأستاذ علّال فتحدث عن تحقيق المناط في معنى كلمة «الدين» وما يدخل تحت عمومها من آحادٍ، ثم انتقل للكلام عن أصل الشرعة، أي أصول الإسلام العلمية، بمعنى المصادر التي تُؤخَذ منها أحكام الإسلام ومفاهيمه، فتكلم عن القرآن وبعض المباحث المتعلقة به، ثم تكلم عن السُّنة وأقسامها ومكانتها من القرآن وتصرفات الرسول عليه السلام، ثم تكلم عن الإجماع والقياس والاستدلال والاستصحاب والشرائع السابقة والاستحسان، ومراعاة الخلاف والمصلحة المُرْسَلة، وعمل أهل المدينة، والعادة والعُرْف، وسد الذريعة، وفتح الذريعة، والاجتهاد، واستغرق شرحه لهذه الأصول نحو ثمانين صفحة من الكتاب.

---

(١) «الموافقات» (٢: ١١٠-١١٤).

قواعد تقييد المصلحة بالمقاصد:

وتكلم بعد ذلك عن أسباب الاختلاف في الأحكام وقواعد تقييد المصلحة بالمقاصد، وهي المرة الخامسة التي يتعرض فيها للحديث عن المقاصد، وفي هذا يقول:

«نقلنا أن فهم مقاصد الشريعة على كمالها شرط أول في بلوغ درجة الاجتهاد، وقد نَبَّهنا قبل ذلك على أن مراعاة المصالح مقصد أساسي في الشريعة الإسلامية.

وبقي علينا أن نُنبِّه إلى أن هناك بعض القواعد الفقهية تقيد المصلحة التي يجب العمل بها بما يتفق مع المقصود إليه في التشريع، وهي وإن كانت مما يمكن أن يندرج في طرق الترجيح بين المصالح المتعارضة أو المتقابلة، فإنها مما ينبغي الاهتمام بمعرفته واستحضاره للمجتهد»[١].

بعد ذلك شرع في بيان هذه القواعد وشرْحِها، وهي:

القاعدة الأولى: تَحمُّل الضرر الخاص في سبيل دفع الضرر العام، ومعناها تقديم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد. ويرى الشيخ أن هذه القاعدة تُبيِّن جماعية الشريعة ومقاومتها للفردية المتطرفة التي تحقق ازدهار الفرد على حساب المجتمع، كما يعطي الدولة الحق في التوجيه الاقتصادي إذا دعت إليه المصلحة العامة[٢].

القاعدة الثانية: دفع المفسدة مُقدَّم غالبًا على استجلاب المصلحة،

---

(١) علال الفاسي، «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» (ص١٨١).

(٢) «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» (ص١٨٢).

وأصلها قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩]. فإذهاب العقل وزرع الشقاق بين أفراد المجتمع الناجم عن تعاطي الخمر ضرر أكبر من منفعة الربح الذي يعود على مَن يتاجر بها، وضياع أموال الناس بالقِمار وضياع أسرهم نتيجة ذلك مفسدة أعظم من منفعة مالكي نوادي القمار؛ لذا وجب درء هذه المفسدة.

وقد بنى الفقهاء على هذه القاعدة كثيرًا من الأحكام، مثل قتل البُغاة دفعًا لمفسدة البغي، ومثل دفع البهائم في التعليم دفعًا لمفسدة الجماح(١).

ونقل الشيخ أن الأستاذ محمد عبده اعتبر هذه القاعدة في منع تعدُّد الزوجات إذا كان التعدد مثار المفاسد في الأزواج والأولاد وعشائر الزوجين، وأيَّد الشيخ علّال هذا الرأي وإن خالف في السبب. وسنعرض لهذه المسألة بشيء من التفصيل في مبحث خاص من هذه الرسالة إن شاء الله تعالى(٢).

القاعدة الثالثة: اختلاف أحكام التصرفات لاختلاف مصالحها؛ لأن الله شرع في كل تصرف من التصرفات ما يحصل مقاصده ويوفر مصالحه، فشرع في باب ما يحصل مصالحه العامة والخاصة، فإن عَمَّت المصلحة جميع التصرفات، شُرعت تلك المصلحة في كل تصرف، وإن اختصت ببعض التصرفات شُرعت فيما اختصت به دون ما لم تختص به، بل قد يشترط في بعض الأبواب ما يكون مبطلًا في غيره... فمن ذلك أنه شرط التوقيت في الإجارة والمساقاة والمزارعة، ولو وقع التوقيت في النكاح لأفسده لمنافاته مَقْصودَه، وكان الشيخ قد نقل

---

(١) «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» (ص١٨٢).

(٢) «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» (ص١٨٣).

هذه القاعدة مع بعض الأمثلة عن «كتاب قواعد الأحكام» للعز بن عبد السلام، وختم كلامه بقوله:

«والمهم أن نستنتج من هذه القاعدة وأمثلتها أن قصد الشارع تحقيق توفر المصلحة وإن اختلفت أشكالها، وهو مَبْحَث دقيق من فلسفة التشريع. ولا نريد من ذكر هذه القواعد المقيدة للمصلحة حصرها واستقراءها، وإنما نريد أن ننبه إلى أن المصلحة لا تتعدى مجالها، ولا تعتبر إلا إذا لم يكن هنالك من الشارع ما يدل على إلغائها، أو تقديم مصلحة أخرى عليها أو درء مفسدة قبلها»(١).

مكارم الأخلاق مقياس كل مصلحة وأساس كل مقصد:

تناول الشيخ تحت هذا العنوان وعنوانَيْنِ آخرَيْنِ هما: «منهاج الحكم في الإسلام» و«حقوق الإنسان» الحديثَ عن أصول الفضائل الأدبية وأساس التشريع، ومصدر السيادة في الإسلام، والأمة والدولة، وحق الحياة، ودعوة الإسلام للسلام، وحق الكرامة، وحق الحرية، وحرية الإيمان، وحكم الردة، والحرية الوطنية، والحرية الفردية، والحرية السياسية، وحرية العمل، والمساواة والعدل، والقضاء.. واحتلت هذه المواضيع نحو خمس وثمانين صفحة لم يتكلم فيها عن المقاصد إلّا مرّتين!

في المَرّة الأولى - وهي مقتضبة وعامة - يؤكد الشيخ:

«أن الشريعة الإسلامية مَبْنيّة على مراعاة قواعد المصلحة العامة في جميع ما يرجع للمعاملات الإنسانية؛ لأن غايتها هي تحقيق السعادة الدنيوية والأخروية... فالمقاصد الشرعية تعمل على تحقيق المصلحة، ولكن لا تخرج

---

(١) «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» (ص١٨٤-١٨٥).

عن المقاييس التي وضعها الإسلام لمعرفة المصلحة الحقيقية من المصلحة المتوهمة أو المرجوحة»[١].

وفي **المرة الثانية** تحت عنوان: «قاعدة أصلية لم أرَ مَن نبه لها من علماء الأصول» قال الشيخ:

«إن المتتبع لمناهج القرآن والسُّنة في عرض الأحكام الشرعية، يجدها تسلك طرقًا كثيرة لتحقيق أهدافها، فتارةً بالوجوب أو المنع الصريحَيْن، وتارةً بالتدرج في التشريع مع استكماله في حياة الرسول، وتارةً بتنفيذ الحُكم في بعض صوره، والتسامح في الصور الأخرى مع إعطاء الأمر عن طريق الإرشاد باستكماله إذا تمَّت أسباب استكماله الشرعية. وهذا ما يمكننا أن نسميه «أمر إرشاد»[٢]، وما نَعْتبِرُه أصلاً من أصول التشريع دل عليه بمَقْصد شرعي، والمقاصد الشرعية كلُّها دلالات على أصول الأحكام ومسالك عللها، فتحريم الخمر عِلّته الإسكار، والدلالة عليها أن الله وَصَف الخمر والميسر بأنها رِجْس من عمل الشيطان وقال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩١]، فدل هذا على أن قصد الشارع هو الابتعاد عن كلِّ ما يحدث العداوة والبغضاء ويصد عن ذكر الله وعن الصلاة، فكل ما تحقق فيه شيء من ذلك، فقد دل المقصد الشرعي في عدم وقوعه على تحريمه، وتحريمه ليس من قَبيل القياس

---

(١) «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» (ص١٩٣).

(٢) هذا مصطلح اخترعه الشيخ، ولا يقصد به الإرشاد الذي قال الأصوليون: إنه أحد المعاني الستة عشر التي يأتي لها الأمر؛ كقوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه أبو داود والترمذي لابن أبي سلمة: «يا غلام، سمِّ الله، وكُلْ بيمينك، وكل مما يليك».

فقط، ولكنه من قبيل الأمر الصريح عن طريق «أمر الإرشاد»، وقد حاول الفقهاء استنباط أمر الإرشاد وتقييد العموم به في بعض المسائل، كما قالوا في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء: ٦]، فمع أن الآية صريحةٌ في دفع الأموال لليتامى بمجرد استئناس الرشد، فقد قيَّدوه بالتجربة لظهور مخايل الرشد في المحجور المراد ترشيده، مستنبطين ذلك من عبارة الإيناس التي ترشد إلى مثل ذلك.

ومن الأمثلة لأمر الإرشاد في نظرنا قوله تعالى في تعدد الزوجات بعد أن حصره في أربع: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَٰحِدَةً﴾ [النساء: ٣]؛ فقد أرشد الشارع إلى الاكتفاء بالواحدة عند الخوف من عدم العدل، وهو ـ على ما نرى ـ أمر للأمة جمعاء ليستكملوا ما قصد إليه الشارع من إبطال التعدد مطلقًا.

«وفي تحريم الحرب صرَّح بمنعها في جميع صورها، ما عدا في الحالة التي تكون لحماية الدعوة مع الإرشاد إلى الامتناع عنها مطلقًا متى تحققت حماية الدعوة عن طريق اتفاق دولي لمنع الحرب.

وفي الاسترقاق منعه في جميع صوره الجاهلية، وعفا عنه في حالة أسارى الحرب المباحة، وأرشد بالإعراب عن تَشوُّفِه للحرية ورغبته في الاستجابة لكل دعوة صالحة لتحريم الاسترقاق.

فأي مانع من الاعتداد بهذا الأصل الذي هو أمر الإرشاد والذي يتحقق بتحقق ما يقصد إليه الشارع في أمر مُعيَّن؛ كالتشوف للحرية، والرغبة في إقرار العدل والسلام في الأسرة، وتحقيق السلام العالمي، وإنهاء الحرب وقصده إلى الوحدات الإنسانية كلها»[1].

---

(١) «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» (ص٢٤٤-٢٤٥).

لا جديد في كلام الشيخ!

هذه جملة ما قاله الأستاذ علّال رحمه الله عن المقاصد، وهي كما سبق القول لم تَتعدَّ الصفحات الثمانية من الكتاب البالغ نحوًا من مئتي وسبعين صفحة!

وليس فيما قال الأستاذ علّال عن المقاصد بهذه الصفحات الثمانية أي جديد، فما قاله قبسات من أقوال أبي إسحاق الشاطبي، حاول بها أن يُبيِّن محاسن الشريعة وفلسفتها، وقد قُمت بنقل كل ما أورده الشيخ في هذا الموضوع مع تصرُّف بسيط جدًّا لا يُؤثِّر في المعنى الذي أراده صاحبه.

وإن كان هناك شيء فيما قال يمثل رأيًا جديدًا فهو رأيه في ما أسماه «أمر الإرشاد» الذي وصفه بأنه قاعدة أصلية لم يُرَ مَن نبَّه إليها من علماء الأصول، فهل رأيه هذا صحيح، أو له نصيب من الصحة، ومن ثَمَّ يصح سحبه للنتيجة على الأمثلة التي ساقها وهي تعدد الزوجات، والحرب والسلم، والاسترقاق؟

والجواب:

١ـ أن «أمر الإرشاد» جديد، لكنه غير صحيح في النظر، وأما الأمثلة فغير جديدة؛ إذ سبقه أناس آخَرون إلى قريب من هذه التعليلات.

فجهاد الطلب أجمع عليه فقهاء الإسلام، حتى عدَّه الشوكاني من المعلوم من الدين بالضرورة[1]، ولم يَتكلَّم أحد من العلماء عن حَصْر مفهوم الجهاد في جهاد الدفع، وكذلك مسألة تعدُّد الزوجات لم يقل أحدٌ من العلماء: إنه مشروع في الصور التي عاصَرَها التنزيل وممنوع في أخرى، حتى إذا ما استوفت أسباب المنع مُنِعت.

---

(١) «السيل الجرار» (٤: ٥١٨).

قد يقال وهو حق: إن عدم وجود قائل بما قال به المانعون لا يُعَدُّ دليلًا بمفرده على المنع، وهذا صحيح، ولكننا أمام إجماع عملي منذ زمن التنزيل وإلى يومنا هذا على العمل بالتعدد، وإجماع هذه صفته لا تجوز مخالفته.

٢ـ كيف لم ينتبه أحد من العلماء لدلالة «أمر الإرشاد»، ويظل شيئًا خفيًا إلى أن اكتُشِف على يد الأستاذ علّال بعد أربعة عشر قرنًا من الزمان؟ إن أمرًا بهذه الأهمية يهدد استقرار الأسرة، ويزرع الشقاق والبغضاء والمنازعات بين الضرائر وأبنائهن ـ كما يقول من يرى المنع في معرض الاستدلال ـ لا يستقيم أن تبقى معرفته والدلالة عليه خفية طيلة القرون السابقة حتى يأتي مَن يدعي أنه قد كشف ما فات السابقِين واللاحقِين[١]، وبمثل هذا القول يُرَد على من يرى أنه «لا جهاد إلا جهاد الدفع».

٣ـ من استدلالات الشيخ على «أمر الإرشاد» أن الفقهاء قَيَّدوا استئناس الرُّشد الوارد في الآية في المحجور عليه بالتجربة، ولا أدري وجه العَلاقة بين ذلك وما يسعى إليه من التدليل على تحريم التعدُّد والرق والحرب إذا تَوفَّرت أسباب تحريمها، وتركُ الشارع تقدير بلوغ الرشد للوصي ليس فيه تقييد لما أسماه الشيخ عمومًا[٢]، وإنما هو من باب «العادة مُحكَّمة»، فكل ما أوجب الشارع له

---

(١) يقول الشيخ محمد عبده: «وإن البيت الذي دخله التعدد تظهر فيه الكثير من الرزايا والمصائب ما تقشعر منه جلود المؤمنين، فمنها السرقة والزنى والكذب والخيانة والجبن والتزوير، بل منها القتل حتى يقتل الولد والده والزوجة زوجها والزوج زوجته». «تفسير المنار» (٤ : ٢٨٦)، لاحظ المبالغة والتهويل في كلام الشيخ بما يبعث على النفور والاشمئزاز من فكرة التعدد، حيث صوره بأنه مبعث الشرور والمصائب في المجتمع، مع أن كل منصف يعرف أن ما ألصقه بالتعدد من نتائج سلبية ينطبق على العلاقات غير الشرعية كالمخادنة والزنا!

(٢) التقييد يكون للمطلق من الألفاظ، والتخصيص للعام منها، وعلى هذا لا يصح قول الشيخ: تقييد العام.

وقتًا أو مقدارًا غير محدد فإن تحديده يُرجَع فيه إلى العُرف، فالتقدير يختلف من إنسان إلى آخَر، ومن مكانٍ إلى مكانٍ حسب العُرف.. ألا ترى أن الفقهاء قالوا: ما لم يرد له ضابط في الشرع ولا في اللُّغة يُتْبَع فيه عُرف الناس وعاداتهم.

ومن أمثلة ذلك سن البلوغ؛ إذ ليس لها في الشرع حدٌّ مُعيَّن، وإنما جرت العادة أن الغلام إذا احتلم حُكِم ببلوغه، وإذا لم يحتلم فلا يُحْكَم ببلوغه إلى أن يتم خمس عشرة سنةً، وهذا الحكم مَبْنيٌّ على العُرف والعادة، وكذلك يُقْضَى ببلوغ البنت بنزول دم الحيض أو بالاحتلام، أو ببلوغها سن الخامسة عشْرة بناءً على حُكم العادة، وكذلك ثبوت العقل في التكليف، فمن بلغ وكانت تصرُّفاته كتصرُّفات العقلاء عادةً اعتُبر عاقلًا، وإن خالفت تَصرُّفاته المعروف والمعتاد اعتُبر غيرَ عاقل ولا تكليف عليه[1].

وبناءً على هذا نعرف خطأ الأستاذ الفاسي حين استند في استدلاله على مبدأ «أمر الإرشاد» على تعليق الشارع حُكْم تسليم أموال اليتامى على الرشد العقلي الذي يستأنس لمعرفته بما أسماه «التجربة»، وسماه الفقهاء «العادة والعرف»، فالشرع ترك تقدير الرشد لما اعتاده وتعارف عليه الناس، ولم يجعل تحريم الرق أو الحرب أو التعدد راجعًا إلى العادة والعرف.. وإنما شرعها ابتداءً بناء على أسباب وعلل تُوجَد بوجودها وتنعدم بعدمها، ولا مدخل للعادة والعرف في ذلك، والله تعالى أعلم.

وأخيرًا فمِن تعليلات الأستاذ على تحريم التعدد قولُه:

«ولا شك أن منع الأفراد من تعديد النساء إضرار بهم؛ لأنه منع لهم من

(١) «مغني المحتاج» (١: ٤١٨).

إرضاء حاجاتهم وعاداتهم، ولكنه إضرار في العصر الحاضر بالمُسلِمين عمومًا؛ لِما يُحْدِثه من مشكلات لا تُحصَى، كما أنه إضرار بالإسلام نفسه؛ لأن تطور المرأة وصل إلى درجة لا تَقْبَل معه مثل ذلك النظام الذي كان سائدًا في بعض عهود الحضارة وتحميلها ذلك يؤدي بها إلى الطعن في الدين أو الالتجاء للمطالبة بتشريعات منافية للدين، وقد أُمرنا أن نبشر ولا ننفر»(١).

إن ظاهرة الطعن في الإسلام وأحكامه، والمطالبة بتشريعات تساوي بين المرأة والرجل، ومن ذلك منع التعدد، وأمثال هذه المطالبات التي تقوم بها عادةً منظمات حقوق المرأة ليست راجعةً إلى تطور المرأة المسلمة تطورًا طبيعيًّا من داخل المجتمعات الإسلامية نفسها، وإنما فُرض عليها هذا التطور ـ أو التطوير ـ الذي هو في حقيقته تحوير للعقل المسلم بإدخال مفاهيم الثقافة الغربية إلى تكوينها الفكري، فجعلها تنظر للحياة بعين الغرب؛ لذلك نجدها تطالب بما تطالب به المرأة هناك، وهي سلسلة لا تنقطع من المطالب؛ لأنها نابعةٌ مِن مُجْتَمَعات قائمة على التحرُّر التام من القيود الدينية، وإذا كان هناك من عيوب في التطبيق ـ كالعدل ـ بشأن التعدُّد، فالعلاج لا يكون بالمنع، وإنما بالتعليم والإرشاد والتوعية لكلا الجنسين: الرجال والنساء، بل إن الواقع المشاهد في الغرب ذاته الذي لا يؤمن بالتعدد يُبيِّن أن مساوئ المنع تفوق أضعافًا مضاعفة سلبيات التعدد عند المسلمين التي غالبًا ما يتحجج بها المطالبون بالمنع.

وخلاصة القول: أن كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» كتاب تربية وتوجيه للدفاع عن الإسلام، ومواجهة خصومه الذين غَزَوْه في عُقْر داره بغزو عقول النخبة المفكرة والمتعلمة في مجتمعات المسلمين، من هنا جاء

(١) علال الفاسي، «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» (ص١٨٣).

مَضْمُون الكتاب غير متطابق تمامًا مع عنوانه، فما فيه من حديث عن المقاصد نَزْر يسير كُتب من غير مُتمَرِّس بالأصول لطلبةٍ غير مُتخصِّصين، هدفه التربية والتوجيه والتحصين، وهذا ما يجعله في عداد كتب الثقافة الإسلامية العامَّة التي لا تُعْنَى بالتحقيق العلمي الدقيق للمسائل، وهذا ما يُفسِّر شُحَّ مادّة كلامه عن المقاصد، حيث لم تزد الصفحات التي تناولتها منه عن ثماني صفحات من نحو مئتي وسبعين صفحة. كذلك ارتباك صاحبه في ترتيب مباحث الكتاب ومواضيعه، وتناقضه في بعضها، كتعريفه للفطرة، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك من قبلُ، والعجيب أن كثيرين يَرَوْن في هذا الكتاب مرجعًا من المراجع الرئيسة في موضوع المقاصد، في حين أنه ليس كذلك، وإن كان هذا لا ينقص من القيمة الثقافية العامة للكتاب في تحصين الناشئة المسلمة وإعطائهم فكرة عن تميُّز الإسلام وتفوقه على سائر النظم والفلسفات الوضعية.

رحم الله الأستاذ المجاهد علّال الفاسي رحمة واسعة وجعله في عِلِّيين وسائر المدافعين عن دين الإسلام.

الفصل الثالث

الدكتور عبد الله بن بيه وقاعدته الثلاثية في الاستنباط

كتب الأستاذ ابن بيه رسالة صغيرة عنوانها: «علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه»، وهي في الأصل محاضرة كان قد ألقاها عام ١٤٢٧هـ بمكة المكرمة، ضمن سلسلة محاضرات مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية.

بيد أن هذه الرسالة رغم حجمها الصغير تُمثِّل أخطر ما كُتِب عن موضوع المقاصد في السنوات الأخيرة، وذلك لسببين:

الأول: أن كاتبها يُعتبَر أول من قعَّد وأصَّل للكيفية التي يمكن بها استثمار المقاصد في عملية استنباط الأحكام الشرعية، فقبل ذلك لم نرَ أحدًا استطاعَ أن يُبيِّن بطريقة عملية كيفية استنباط الأحكام بواسطة المقاصِد، بحيث يكون ذلك بصورة واضحة ومُحْكَمة كما هو الحال مع القواعد الأصولية.

ولا يعني قولنا: «إنه أول مَن قعَّد لاستثمار المقاصد» نجاحَه فيما رامَ الوصول إليه، فرغم إلباسه ما حاول ثوب القواعد الأصولية؛ فإنه جاء بتَعسُّف في الطريقة وشذوذ في النتيجة، وهذا ما سيظهر عند فحص طرحه للمسألة.

نعم.. لقد حاوَل ذلك من قبلُ كلٌّ من الشيخين: الطاهر بن عاشور وعلّال الفاسي رحمهما الله تعالى، ولكن لم يُكْتَب لأي منهما النجاح، وقد مرَّ بنا شرح المحاولتين والتعليق عليهما فيما سبق، فليُراجَعْ ذلك.

ومن الأمور الملحوظة أيضًا أنه لم يستطع أحد أن يُطوِّر ما يسميه بعضهم «نظرية المقاصد»، فكل ما كُتب في هذا الشأن ـ من قبلُ ـ لم يخرج عن الإطار النظري الذي ينتهي إلى لا شيء، وهذا يعود لفقدان أساسها عنصر الصحة الذي يمكن أن يُشاد عليه، وهذا سرُّ عدم ارتفاع بنائها؛ لأنه لا يُوجَد ما يُبْنَى عليه.

ويبدو أن الأستاذ ابن بيّه قد تَفطَّن إلى هذه الثغرة الجوهرية في بنية مسألة المقاصد، فقام بمحاولة سدِّ هذه الخَلّة، كما حاول صياغة ما كُتِب بأسلوب استعمل فيه ألفاظًا غير معهودة من مثل: «أقناس، مكانس، أكنسة»، ومصطلحات أصولية، ونُقُول عن علماء ثقات من علماء الأمة السابقين.

الثاني: أنّ نقد مسلك الأستاذ ابن بيّه في رسالته هذه يَعْسُر على كثيرين تقبُّله؛ لِعُسْر استيعاب بلوغ شخصٍ ما درجةً عالية من التحصيل العلمي ووقوعه في الخطأ فيما يفتي ويقرر ويقول، ولا أدل على ذلك من أن أحد الشيوخ كتب ينتقد كلامًا للشيخ في إحدى القنوات الفضائية قال فيه: إنّ للمرأة الكتابية إذا أسلمت البقاء مع زوجها الكتابي، وذكر أن هذا الحكم لا يخالف عموم قولِه تعالى: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠]؛ لأن هذا الحكم العام مُخصَّص بالحادثة التي نَزَلت فيها هذه الآية، وأنه على الرغم من أن جمهور الأصوليِّين قَرَّروا أن العِبْرة بعُموم اللفظ لا بخصوص السبب.. إلا أنَّنا يمكن استخدام مذهب بعض الأُصوليِّين الذين ذَهَبوا إلى أن العِبْرة بخصوص السبب.

هذا ما قاله الشيخ، والشاهد فيما قال ليس خطأ الفتوى وطريقة الاستدلال، فهذا ما سأتعرض له بالتفصيل في الصفحات القادمة، وإنما الشاهد أن أحد الذين لم يعجبهم أنْ يُمَس الشيخ بنقد كتب يقول:

«الشيخ ابن بيه من العلماء الراسخين في علوم الشريعة، وهو لا يجهل هذه القاعدة التي ذكرتَ، وأحسب أنه يحفظ دواوين كثيرة في أصول الفقه، و«مراقي السعود» يجري على لسانه مجرى الدم في العروق، ولكنه على عادته لا يرد النصوص ولا القواعد، بل يعطيها إجازةَ يومٍ أو يومين، ثم تَعوَّد هكذا يقول دائمًا، ومسألة: العِبْرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب أظن أنها تحتاج إلى دراسة جادة»[١].

فقائل هذا الكلام نموذج لِما نحاول إثباتُه، فهو لا يستطيع قَبُول فكرة أن شيخًا يحفظ «مراقي السعود» ودواوين الأصول يمكن أن يقع في خطأ علمي، ومِن ثمَّ لا بدَّ أن نتَّهم أنفسنا ولا نتَّهم الشيخ، فقد وَقَر في نفسه أن لا تثريب على مَن بلغ هذه المنزلة من العلم إذا أعطى النصوص والقواعد إجازةَ يومٍ أو يومين، ليس هذا فحسب، بل يرى أن قاعدة «العِبْرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» التي عمل بها العلماء منذ زمن الصحابة، ومرَّت عليها آلاف العقول؛ تحتاج إلى إعادة النظر. أمّا رأي الأستاذ الشيخ الذي يعطيها إجازة بين الحين والآخَر فلا يحتاج إلى ذلك، وطالما أن الشيخ من الراسخين في العلم فله أن يكسر موازينه، وله استعمال قواعده متى شاء وإيقافها متى شاء، ورسوخه في العلم ومعرفته التي لا ريب فيها للقاعدة دليلٌ على أنّه يُعطِّلها عن دراية، وهذا يعني أنه يرى فيها ما لا نرى.

لاحِظْ قول المعترض: «الشيخ يعرف القاعدة التي ذكرت»، والنتيجة عنده: تُراجَع القاعدة ولا يُراجَع الشيخ.

---

(١) مقال «رد على الشيخ عبد الله بن بيّه» للأستاذ الشيخ: جلال الجهاني، منشور بمنتدى الأصلين، ومنتدى الفقه وأصوله، الشبكة الإلكترونية، ١٥/ ٥/ ٢٠٠٨.

أليس هذا ما يعنيه قوله: «إن مسألة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب تحتاج إلى دراسة جادة»؟! وكأن آلاف الأذكياء والنوابغ من العُلماء عَبْر قرون متطاولة لم ينتبهوا لحاجة هذه القاعدة إلى المراجعة والدراسة الجادة، والمطلوب من علماء وشيوخ اليوم سدُّ الفراغ في دراستها.

هذا المعترض ـ وأمثاله كثيرون ـ لا يَتصوَّرون ولا يقبلون فكرة إمكان وقوع من يثقون فيهم من الشيوخ في الخطأ، ومِن ثَمَّ إذا تكلم أحدٌ ناقدًا لهم ـ ولو بالحق ـ سارَعوا إلى ردِّ كلامه ولو كان ذلك مجافيًا لقواعد العلم وموازينه، ومِن ثَمَّ ينجرف كثير من الناس وراء هؤلاء الشيوخ والعلماء، ويتابعونهم فيما يُخْطِئون فيه من فتاوى وآراء بدافع الثقة، ولذا قيل: «زلةُ العالِم زلةُ العالَم»، وقال ابن عبد البر[1]: «وشَبَّه الحكماء زلة العالم بانكسار السفينة؛ لأنها إذا غَرِقت غرق معها خلق كثير».

وإذا كانت الصعوبة في نقد آراء بعض العلماء وإقناع الآخَرين بخطأ بعض فتاواهم راجعة إلى شهرة المنقود الإعلامية، فإن الصعوبة في نقد الطريقة التي أصَّلَها الشيخ لاستثمار المقاصد في بناء الأحكام تعود إلى شُهرته العلمية التي رأينا نموذجًا من تأثيرها، ولا ريب أن حفظ الشيخ للعديد من الأراجيز التي تحوي متون علوم الآلة، وقراءته كتب الفقه المالكي على يد مشايخ بلده يجعل كثيرًا ممَّن ينتسب للعلم الشرعي وطلبته، من الذين تَلَقَّوا العلوم الشرعية بالطريقة الحديثة في التعليم، يشعرون بالضعف العلمي أمام الشيخ وهو يردد الشواهد من أبيات الأُرْجُوزات التي يحفظها في اللغة والفقه وأصوله، وهذا الضعف يجعلهم عُرضة لقبول ما أتى به الشيخ من فتاوى شاذة مهَّد الطريق

---

(١) «جامع بيان العلم وفضله» (٢: ٢٢٥).

لقبولها بأداة المقاصد. وإذا كان هذا هو الشأن بمَن كان على درجة من العلم فما بالك بمَن لم يبلغوا مبلغهم؟ لا ريب أن التأثير فيهم سيكون أقوى، وانتشار الفكرة المغلوطة أسرع.

وقد أدرك الإمام عبد القاهر الجرجاني الأثر الخطير للقول غير الصحيح إذا صدر عن عالِم مشهور فكتب يقول:

«واعلم أن القول الفاسد والرأي المدخول، إذا كان صدوره عن قوم لهم نَباهةٌ وصِيت وعُلوٌّ منزلة في أنواع من العلوم غير العلم الذي قالوا ذلك القول فيه، ثم وَقَع في الألسُن فتداولته ونشرته، وفشا وظهر، وكَثُر الناقلون له والمُشِيدون بذِكْره؛ صار ترك النظر فيه سُنَّة، والتقليد دِينًا، ورأيتَ الذين هم أهلُ ذلك العلم وخاصته والممارسون له، والذين هم خُلَقاء أن يعرفوا وجه الغلط والخطأ فيه ـ لو أنهم نظروا فيه ـ كالأجانب الذين ليسوا من أهله، في قبوله والعمل به والركون إليه، ووجدتَهم قد أَعْطَوْه مقادتهم، وألانوا له جانبهم، وأوهمهم النظر إلى مُنْتَماه ومنْتَسَبه، ثم اشتهاره وانتشاره وإطباق الجمع بعد الجمع عليه أنَّ الضَّنَّ به أصوب، والمحاماة عليه أولى، ولربما بل كلَّما ظنوا أنه لم يَشِع ولم يَتَّسِع، ولم يروه خلف عن سلف، وآخِرُ عن أول، إلا لأن له أصلًا صحيحًا، وأنه أخِذ من مَعْدِن صدق، واشتُقَّ من نَبْعة كريمة، وأنَّه لو كان مدخولًا لظهر الدَّخَل الذي فيه على تقادم الزمان وكرورِ الأيام. وكم من خطأ ظاهر ورأي فاسد حظي بهذا السبب عند الناس»(١).

هذا ما لحِظَهُ هذا الإمام، وإذا كان هذا تأثير المَشْهورِين إذا تكلَّموا بخطأٍ من القول في غير فنِّهم في أهل النباهة المُتخصِّصين في ذلك الفن، فأدَّى بهم

(١) «دلائل الإعجاز في علم المعاني» (ص٤٦٤-٤٦٥).

التأثير إلى التسليم بهذا القول، والانصراف عن فحصه والنظر فيه لمعرفة أين منزله؟ أفي موطن الصحة هو أم في موطن الفساد؟ ولا شيء يدفعهم لذلك سوى شهرة وسمعة القائل.

لا ريب إذا كان الأمر كذلك مع مَن كان أجنبيًّا عن الفن الذي تكلم فيه، فكيف بتأثير مَن هو معدود في جملة فرسانه الذين لا يُشَق لهم غبار؟!

وفيما يلي الملحوظات على ما كتب الشيخ في رسالته هذه، وسنقوم بتناولها في ثلاثة أقسام، الأول: ويختص بالملحوظات العامة. والثاني: يَتعرَّض لبيان الملحوظات المُتعلِّقة بدعوى الشيخ إلى مراجعة الفتاوى وإصدار حكمٍ جديد يناسبها وَفْق معيار ثلاثي أساسه المقاصد. والثالث: مراجعة للأمثلة التي ساقها الشيخ نماذجَ تطبيقيةً للمنهج المقاصدي الذي يدعو إليه.

القسم الأول
ملحوظات عامة

الملحوظة الأولى: مباحث الأصول المعروفة كشف للمقاصد عند الشيخ

عندما شرعت في الكتابة لم تكن لدي نسخة من رسالة الشيخ، وبعد حصولي عليها وقراءتها وجدتُها تؤكِّد الفكرة التي بَنَيْتُ عليها كتابتي، وهي: أن موضوع المقاصد ما هو إلا مباحث أصول الفقه، سواءٌ ما تعلق منها بمباحث استثمار الألفاظ، أو مباحث العلة في القياس، أو المباحث المرتبطة بالاستدلال.

لذلك جعلتُ من هذه الفكرة الميزان الذي حاكمتُ إليه كل الكتابات التي تناولت موضوع المقاصد، فوجدتها تتحدَّث عن مباحث العلة، والمصالح المُرْسَلة، وسدِّ الذرائع، والتحيُّل، ومَن تَعمَّق منهم أضاف إلى ذلك الحديث عن العُرف والاستحسان، وسُنة الترك، وسُنة السكوت، التي سماها بعضُهم مقاصد السكوت(١).

وفيما يَتعلَّق بالاستدلال وعلاقته بالمقاصد فقد بيَّنت ذلك في أول الرسالة، أما المباحث اللفظية، وكونها تسعى إلى بيان قصد الشارع من خلال فهم خطابه، فهو ما تناولته باختصار عند تَعرُّضي لنقد قول الشيخ ابن عاشور:

---

(١) للدكتور محمد سليم العوا رسالة صغيرة بعنوان: «مقاصد التشريع السكوتي».

«يُقصِّر بعض العلماء ويتوحل في خَضْخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ... إلخ»، وبيَّنت هناك كيف أن هذا الاعتصار للمعاني من الألفاظ هو في حقيقته استكناه لمقاصد الشارع من ألفاظ نصوصه التي جاء بها التشريع، ومَثَّلت هناك بلفظَي الأمر والنهي، وبيَّنت كيف أن المباحث المُتعلِّقة بهما كمبحث هل الأمر يفيد التكرار أو فعل المأمور به مرة؟ وهل يقتضي الفور أو التراخي؟ وهل الأمر بالشيء نهي عن ضده... إلخ؛ هي في حقيقتها اعتصار واستخراج لِما يسميه المعاصرون بالمقاصد.

لقد وجدت الشيخ في رسالته هذه يتحدث عن ثلاثين مَنْحًى يُسْتنجَد فيها بالمقاصد حسب تعبيره، والناظر فيها يجدها شملت معظم مسائل الأصول، فقد حوت مباحث لفظية كمبحث مفهوم المخالفة، إلى مباحث أخرى كالتعارض والترجيح، وقول الصحابي أهو من قَبيل الرفع أم من قبيل الرأي[1]؟

مكامن المقاصد:

يقول الشيخ: «يُستنجَد بالمقاصد في أكثر مِن ثلاثين مَنْحًى من مسائل الأصول...

أولًا: حيث لا نصَّ بخصوص المسألة محل الاجتهاد مع وجوده في نظيرها فتقاس عليها؛ لوجود وصفٍ جامعٍ هو العلَّة.

ثانيًا: حيث يوجد عموم تمس الحاجة إلى إخراج بعض مشمولاته من دائرة العموم دون ظهور مُخصِّص من نص أو قياس، وهذا النوع من التخصيص بالمقاصد يعتبر ضربًا من ضروب الاستحسان.

---

(١) د. عبد الله بن بيه، «علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه» (ص٣٩-٤٠).

ثالثًا: حيث يُوجَد نص لكن تطبيقه قد يكون مخالفًا لأصل أو قاعدة عُلِمت من نصوص أخرى.

رابعًا: حيث يحتاج المُجْمَلُ إلى بيانٍ، فيُلْجَأُ إلى القرينة المقصدية لبيانه.

خامسًا: يعدلُ عن الظاهرِ بدلالةِ المقصدِ ليكون المقصد أساس التأويلِ.

سادسًا: الترجيح بين النصوصِ على ضوءِ المقاصدِ ليُقدِّم المجتهد عامًّا يرى أنه ألصق بالمقصد ويَرُدُّ خاصًّا، أو يعتضدُ نص بقياس على ما يخالفه.

سابعًا: في تمييز عمل أهل المدينة التوقيفي من غيره.

ثامنًا: لتمييز قول الصحابي الذي يُحْمَل على الرأي مِن قولِه الذي يُحمَل على الرفع.

تاسعًا: في إحداث حكم حيث لا نصَّ ولا مناسبة مُعيَّنة، أي في انعدام المناسب المعتبر بنوعيه، ومراعاة المقصد هنا تُسمَّى بالمصلحة المرسلة.

عاشرًا: يُحْتاج للمقاصد في الحماية والذرائع والمآلات، وقد يُعبَّر عن هذا الدليل بسد الذرائع وبالنظر في المآلات.

الحادي عشر: تقرير درجة ونوع الحكم مناط الأمر أو النهي أو المدح أو الذم. فنَعْنِي بالنوع: هل هو تحريم أو كراهة أو نَدْب؟ وبالدرجة نعني: تفاوت ما بين الواجبات في نفسها، فهناك واجب لذاته أو لغيره، وحرام كذلك.

الثاني عشر: خصوصية الحكم به عليه الصلاة والسلام، أو عمومه لغيره.

الثالث عشر: مفهوم المخالفة.

الرابع عشر: مفهوم الموافقة.

الخامس عشر: تقييد المطلق.

السادس عشر: وضع الأسباب وقصد المسببات.

السابع عشر: الاستصحاب.

الثامن عشر: الاستحسان.

التاسع عشر: الفرقُ بين المصلحة المُعتبَرة والمصلحة المُلْغاة.

العشرون: الجمع بين الأدلة عند التعارض.

الحادي والعشرون: الترجيح بين الأدلة عند التعارض.

الثاني والعشرون: تنزيل الأخبار المُثْبَتة أو المنفية منزلةَ الأوامر والنواهي.

الثالث والعشرون: بين التعبُّد ومعقولية المعنى.

الرابع والعشرون: الاختلاف في طبيعة المقصد المُؤَثِّر في الحكم.

الخامس والعشرون: تعدُّد المقاصد أو الاقتصار على مقصد واحد مما يؤثر في الحكم.

السادس والعشرون: اختصاص بعض الناس دون بعض بحكم.

السابع والعشرون: أفعال المقتدى به مما ليس تفصيلًا لأمر.

الثامن والعشرون: السكوت الدال على العفو.

التاسع والعشرون: إشارة النبي لإفهام المشاهد.

المنحى الثلاثون: مراعاة قصود العقود في التصحيح والإبطال والشروط[1].

هذه هي المناحي الثلاثون التي يُسْتنجَد فيها بالمقاصد كما ذكر الشيخ في رسالته، والناظر فيها يجد أنها مباحث أصولية في الصميم، وهو الأمر الذي سعت وتسعى هذه الرسالة إلى إثباته، غير أنه رغم تأكيد الشيخ لهذه الحقيقة ـ كما رأينا في نصه المنقول ـ نجده في خاتمة بحثه يطل علينا برأي جديد في

---

(١) د. عبد الله بن بيه، «علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه» (ص٩٩-١٠٢).

صناعة الفتوى، أداته في ذلك المقاصد، وهو ما سنتناوله بتعليق خاص في نهاية هذه الملحوظات.

الملحوظة الثانية: اعتباره نضج نظرية المقاصد عند المتأخرين

عندما تعرَّض الشيخ لتعريف المقاصد في الاصطلاح اعتبر أن نظرية المقاصد قد نَضِجت عند المتأخِّرين، مما حدا به إلى سوق تعريفاتهم، ثم العروج إلى كلام السابقين في ذلك باعتبارها الأصول الأولى لتلك التعريفات، يقول الشيخ:

«ولعلنا نبدأ بعبارات المُتأخِّرين الذين نَضِجت لديهم نظرية المقاصد، ونتدرج بعد ذلك إلى عبارات المُتقدِّمين التي تشكل جذور هذه التعريفات وأصولها»(١).

قال الشيخ ذلك، ثم أتى بتعريف الشيخين: الطاهر بن عاشور وعلّال الفاسي رحمهما الله تعالى، وقد مرَّ بنا تقييم ما كتبه الاثنان بشأن المقاصد، فالأول حاول أن يستخدم الاستقراء في الإتيان بمقصد قَطْعي أو قريب منه لرفع النِّزاع أو تقليله في مسائل الفقه، ولم يَنْجَح في ذلك، فقد رأيناه يأتي بنَصَّيْن، **الأوّل**: في النهي عن الاحتكار، **والثاني**: في النهي عن بيع الطعام قبل قبضه، ثم استخرج منهما «مقصد رواج الطعام»، واعتبر ذلك استقراءً، ولا أدري كيف يكون الاستقراء من نَصَّيْن فقط ليس لهما ثالث؟! هذا بخلاف تقريره أولًا قطعية المقاصد لفض التنازع في الآراء الفقهية، ثم كيف تراجع عن هذا الشرط إلى جعلها قريبة من القطع، وهو ما يعود على ما حاول أن

---

(١) «علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه» (ص٤٠).

يؤسِّس له بالإبطال[١].

وبقيـة كلامه عـن المقاصد ما هـو إلا وصف وتبويب وتقسـيم للأحكام الشرعية المختلفة تحتَ مُسمَّيات من المقاصد، يُمثِّل كلٌّ منها بابًا يختص بنوع من المواضيع، كمقاصد أحكام العائلـة، ومقاصد التصرُّفات المالية، ومقاصد أحكام القضاء، ولا أثر لهذا التبويب والتقسيم في عملية بناء الأحكام واستنباطها.

وأمَّا الثاني ـ وهو الأسـتاذ علّال الفاسي ـ فاعتباره ممن نَضِجت عندهم نظرية المقاصـد أمـر يثير العجب والاستغراب؛ إذ كيف نَضِجت عنده هذه النظرية وكل ما سـطره فيها لا يزيد عـن ثماني صفحات في كتاب يتكون من مئتين وسـبعين صفحة؟! أما إذا اعتبر محاولته التي أسـماها «دليل الإرشاد» علامـة من علامات النضج في فهمها فهناك مَن يرى ذلك دليلًا على الارتباك العلمي عند محاولة الإتيان بقواعد جديدة للاسـتنباط، وقد مرَّ بنا بيان بطلان «دليل الإرشاد»، وظهر أنه دليل مُتمحَّل ليس له أساس علمي صحيح، فليُراجَعْ نقده في موضعه من هذه الرسالة[٢].

الملحوظة الثالثة: وتتعلق باستنباط المقاصد واستدراكه على الشاطبي

في هذا المبحث نقل الشيخ كلام كلٍّ من الشاطبي وابن عاشور في الجهات التي بها تُعرَف المقاصد، غير أنه زاد جهةً أخرى غير الجهات الأربع التي قرَّرها الإمام الشاطبي، والجهة التي استدركها الشيخ واعتبرها الجهة الخامسة هي جهة «الترك» التي قال في بيانها:

---

(١) راجع (ص١٨٢) من هذا البحث.

(٢) راجع (ص٢٣٠-٢٣٢) من هذا البحث.

«وليس الترك مُرادِفًا للسكوت، فالترك هو فعل مُتعمَّد من الشارع، كتركه السجود في مواضع السجود، وتركه صلاة التراويح الذي عرف منه قصد الشارع بيان مرتبة هذه العبادات، وأنها لا تَرْقَى إلى الوجوب حتَّى لا تُفرَض، ولا يُعْتقَد فيها الفرض»(١).

بل نجد الشيخ يضيف جهة سادسة «تُعرَف مِن مُثْبَت الأخبار التي تقوم مقام الأوامر، ومنفيها الذي يقوم مقام النواهي»(٢)، وجهة سابعة «تُعْرَف من أحكام الصحابة وفتاواهم؛ لأنهم كانوا يتبعون المقاصد والمعاني»(٣).

والملحوظ أن الأستاذ الشيخ جعل الترك مغايرًا للسكوت، في حين لم يَتعرَّض الإمام الشاطبي للتفريق بينهما، ويعلل الأستاذ ابن بيّه مذهبه: بأن الترك فعلٌ مقصودٌ للشارع لبيان الأحكام ومراتبها، وضرب مثالًا لذلك بتركه عليه الصلاة والسلام صلاة التراويح خوف الافتراض، في حين وجدنا الشاطبي يجعل ترك الأذان لصلاة العيدين من السكوت المقصود للشارع، وكأنه بذلك يعتبر السكوت والترك صنوين.

والمتأمِّل في المثال الذي ساقه الأستاذ ابن بيّه يجد أنه اقْتَرَن به بيانُ الشارع اللفظي لسبب الترك، ألا وهو خوف الافتراض، فلم يكن تركه عليه الصلاة والسلام وحده دليلًا على ذلك، وإنما فُهِم المقصد من تصريح الشارع بذلك.

---

(١) د. عبد الله بن بيه، «علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه» (ص٨٤).

(٢) مثال الخبر الذي يقوم مقام الأمر قوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، فمعناه: أَمِّنوا من دخل المسجد الحرام، ومثال الخبر الذي يقوم مقام النهي قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]، فكأنه قال: لا تجعلوا للكافرين عليكم سبيلًا.

(٣) «علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه» (ص٨٤).

أما تركه السجود في مواضع السجود فلأنه عبادة في ذاته، وهي مبنية على التوقيف، أما غير ذلك فالترك بنفسه لا دلالة فيه على التحريم، انظر كيف سأله الصحابة عن حكم الضبِّ عندما امتنع عن أكله، فأخبرهم بأنّ نفسه تعافُه، فلو كان الترك بذاته مفيدًا للتحريم أو الكراهة لَما سألوه عليه الصلاة والسّلام.

حتى في الأعمال التي لها علاقة بالعبادة لا بدَّ من التفريق بين ما هو مشروع لذاته ومشروع لغيره، وهو ما يُطلَق عليه بلغة المَقاصديِّين «المقاصد والوسائل»، فالوسائل حكمها قد يختلف.

ألا ترى كيف زاد عثمان الأذان الثالث لصلاة الجمعة عند دار الزوراء بعد أن كبرت المدينة في عهده، وأصبح الناس لا يسمعون النداء الأول عند المسجد، ووافقه الصحابة على ذلك دون نكير(١)، وكذلك إقامة المحاريب في المساجد بصفتها وسيلة لبيان جهة القِبْلة؛ إذ لم تكن معروفةً على عهده ﷺ، وقد استقرَّ العمل بها من الصدر الأول إلى يومنا هذا، ولم يلتفت أحد إلى قول مَن ذهب إلى بدعيتها من العلماء(٢).

---

(١) أخرج البخاري عن السائب بن يزيد قال: «كان النداء يوم الجمعة أوله إذا جلس الإمام على المنبر على عهد النبي ﷺ وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فلما كان عثمان رضي الله عنه وكَثُر الناس زاد النداء الثالث على الزوراء. قال أبو عبد الله: الزوراء: موضع بالسوق بالمدينة». صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب الأذان يوم الجمعة.

(٢) أول مَن اتَّخذ المحراب عمر بن عبد العزيز، عندما هدم مسجد الرسول الله ﷺ وزاد فيه، وذلك سنة إحدى وتسعين للهجرة، وقيل: سنة ثمان وثمانين. والجمهور على جواز المحاريب، واستحبها الحنابلة، ونقل ابن مفلح عن ابن تميم قوله: «بناء المسجد مندوب إليه، ويستحب اتخاذ المحراب فيه، وقال ابن عقيل: ينبغي اتخاذ المحراب فيه؛ ليستدل به الجاهل، وقطع به ابن الجوزي. وقال بعضهم: ويباح اتخاذ المحراب». «الآداب الشرعية» لابن مفلح (٣: ٣٩٢).

الملحوظة الرابعة: بشأن ما نسبه الشيخ للدهلوي

استدل الدكتور ابن بيّه بكلام للإمام شاه ولي الله الدهلوي اعتبَرَه جامعًا وموضحًا لأصول استنباط المقاصد، ومن ذلك قول الدكتور:

«قال ولي الله الدِّهْلوي في «المسوى شرح الموطأ» كلامًا جامعًا موضحًا لأصول استنباط المقاصد: وتُعْرَف المقاصد من كلِّ خطاب للشارع يدلُّ على الرضا الذي يتفاوت لِيُمثِّل درجةَ الوجوب أو الندب، أو يدلُّ على السخط الذي يتفاوت لِيُمثِّل درجةَ التحريم أو الكراهة»(١).

قال الدكتور ابن بيّه كلامه السابق ووضع ما نسبه للدِّهْلوي بين نقطتي بداية الكلام وخاتمًا له بعلامة التنصيص، ثم استأنف كلامه قائلًا:

«وعبر عن ذلك في مقدمته لذلك الشرح بقوله: أما الرضا والسخط فيُعلَم من الصيغ الدالَّة على الرضا والسخط، والحب والبغض، والرحمة واللعنة، أو نسبة الفعل إلى المَرْضيِّين مثل الأنبياء والملائكة وأهل الجنة... أو نسبة الفعل إلى غير المَرْضيِّين مثل الشياطين، والمنافقين، وأهل النار... أما التمييز بين الرضا المُؤكَّد المُسمَّى بالوجوب، والرضا غير المُؤكَّد المسمى بالندب، وعن السخط المُؤكَّد المُسمَّى بالحُرْمة، والسخط غير المُؤكَّد بالكَراهة، فيَحْصُلُ بتَتبُّع الدلائل الشرعية»(٢).

ثم حكم الفقهاء من الصحابة في ذلك مثل قول عمر: سجدة التلاوة ليست بواجبة، وقول ابن عمر، وعُبادة بن الصامت: إن الوتر ليس بواجب.

---

(١) د. عبد الله بن بيه، «علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه» (ص٨٥).

(٢) «علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه» (ص٨٦).

وبالتأمُّـل في حال المطلوب هل هو تكميل طاعة أو سـد لذريعة الإثم؟ أو هو مِن باب الوقار وحسن السمت فيكون غير مُؤكَّد، أم هو داخل في ركنٍ من أركان الإسلام، أو إثم مِن الكبائرِ فيكون مؤكَّدًا؟»[1].

ليس في «المسوى»!

وبالرجوع إلى كتاب «المسوى» لن تجد الفقرة الأولى التي نسبها للدِّهْلوي وهي قوله: «وتُعْرَف المقاصد من كلِّ خطاب للشـارع يدل على الرضا الذي يتفاوت ليُمثِّل درجةَ الوجوب أو الندب، أو يدلُّ على السـخط الذي يتفاوت لِيُمثِّل درجةَ التحريم أو الكراهة».. فلا أدري من أين أتى بها؟!

وأما الفقرة التالية التي أتى بها الدكتور بصفتها شرحًا من الدهلوي لِما قدَّم له وهي قوله: «أما الرضا والسخط فيُعلَم من الصِّيغ... إلخ»، هذه الفقرة لم يوردها الإمام الدهلوي بصفتها بيانًا منه للمقاصد كما نسب له الدكتور، وإنما جاء بها بصفتها مثالًا في معرض بيانه لوظيفة المجتهد؛ فتحت عنوان «اعتبار روايات الإمام مالك بالصناعة الاجتهادية» قال الدِّهْلوي:

«ووظيفة المجتهد تحديد الألفاظ الواردة التي يقع فيها الاشتباه، وتعيين الأركان والشـروط والآداب من كل شـيء، وتعيين النـدب أو الوجوب من الصيـغ التي تدل على الأمر، وتعيين الكراهة أو الحرمة من الصِّيغ الدالة على المنع، ومعرفة علل الأحكام مع أدلتها، وإطلاق الحكم وتقييده حسب العلل، ومعرفـة القيود الاحترازية والاتفاقية منها، واسـتخراج قاعـدة جامعة مانعة بالنظر إلى ذلك الإطلاق والتقييد... فالعالم الذي يحيط بهذه الأمور وشـرح

---

(١) «علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه» (ص٨٦).

الأحكام من أولِها إلــى آخِرها بنظر الاجتهاد ويصير مجتهدًا مطلقًا في الدِّين وتصح فتواه ويرتفع عنه التقليد، ولو كان معتمدًا في تلك الصناعة على عالِم، أو حصل له ذلك بالتلمذة على أحد أو بتتبع كتابه»(١).

ثم تكلَّــم عما أســماه «الصناعة الاجتهاديــة» فقال: «ولَمّــا كانت هذه الصناعات غريبة في زماننا لَزِم أن نشــرحَها قليلًا في أول الكلام، فنقول: أما تحديد الألفاظ فمَبْناه على أربعة أشــياء: القســمة والمثــال وتجريد المفهوم وتتبع الدلائل الشرعية»(٢).

وبعد أن شرح الأشياء الأربعة السابقة قال: «أما تعيين الركن والشرط فمبناه على تتبع النصوص وإشارات الشرع، واستقراء المواضع التي سُمِّي الشرع بذلك الشيء، وتفتيش أجزائه وشروطه، وتجريد المفهوم الحاصل في الذهن عما لَحِقه بحسب العادة الجارية بالدلائل والوجوه المتيسرة»(٣).

ثم شرع في شرح العبارة السابقة بالتفصيل إلى أن وصل إلى بيان العبارة التي سبق إيرادها من قبل وهي: «أما الرضا والسخط فيعلم من الصيغ... إلخ».

ومن هنا نعلم أن لا علاقة للفقرة التي استشهد بها الدكتور ابن بيّه وادَّعى أنها من كلام الإمام الدِّهْلوي في بيان أصول استنباط المقاصد، أقول: لا عَلاقة لِما قاله الدهلوي بالفقرة السابقة التي نسبها له الدكتور ابن بيه لسببين:

الأول: لأنه لا يُوجَد أي رابط في الموضوع بين الاثنين.

الثاني: لأنه لا يُوجَد في المقدمة لا من قريب أو بعيد ما يدل على أنه قال ذلك، أو أنه تكلَّم عن المقاصد ابتداءً.

---

(١) شاه ولي الله الدهلوي، «المسوى شرح الموطا» (١: ٤٧).

(٢) «المسوى شرح الموطا» (١: ٤٧).

(٣) «المسوى شرح الموطا» (ص٤٨-٤٩).

ومرة أخرى: لا أدري السـبب الذي حدا بالشيخ الدكتور إلى وضع هذا النص ونسـبته إلى ولـي الله الدِّهْلوي، والدعوى أنـه كان يتكلم عن أصول استنباط المقاصد!

القسم الثاني
الملحوظات الخاصة
وتتعلق بكلام الشيخ عن دور المقاصد في استنباط الأحكام

لقد دعا الأستاذ ابن بيّه في نهاية رسالته هذه إلى مراجعة الفتاوى، باستخدام منهج معياره المقاصد، يُقوِّم القديم، ويصدر على أساسها الحكم المناسب الجديد.

وقد مهد لهذه النتيجة بكلام عن كيفية استنباط المقاصد، ثم أتبع ذلك بالحديث عن مجالات استثمار المقاصد، ثم أخيرًا ساق أمثلةً لهذا التطبيق في المجالات التي تكلَّم عنها، وجَعَل ختام رسالته بعرض موجز لنظريته عن دور المقاصد في مراجعة الفتاوى وصنع أخرى جديدة حسب تعبيره، وسوف أبدأ بما انتهى إليه الشيخ، فأعرض أولًا دعواه، ثم أتبع ذلك بكلامه عن استنباط المقاصد وكيفية استثمارها، وأخيرًا عرض بعض الأمثلة التي ضربها لمجالات الاستثمار، مع الوقوف والتعليق وإبداء الملحوظات على ما يستحق ذلك من كلام الشيخ، كل ذلك باختصار غير مُخِلّ بالمقصود إن شاء الله.

أولًا : الدعوى

مراجعة الفتاوى وَفْق معيار ثلاثي الأضلاع.

ويقول الشيخ في بيانها:

«أدعـو إلى مراجعـة الفتاوى وضبطها بمعيـار ثلاثي الأضـلاع، يقـوم على فحص الواقع لوزن المشقة والحاجة التي تطبعها، وتقويم العناصر المستحدثة، ثم البحث عن حُكْم من خـلال النص الجزئي الذي ينطبـق عليـه إذا وُجِـد، مع فحـص درجتـه ومرتبـة حُكْمِـه، ثم إبراز المقصد الشرعي كليًا أو عامًّا كقصـد التيسير مثلًا، أو خاصًّا بالباب الذي يرجع إليه الفرع، ومن خلال هذا المعيار الدقيق تَصْدُر الفتوى التي هي صناعة مركبة وليست بسيطة.

بالإضافة إلى شرط رابع خارج المعادلة، لكنه مِن لوازِمِها، وهو أن مهندس هـذه العملية الذي يُقـرِّر النتيجةَ يجب أن يكـون مرتاضًا في الشريعـة بصيرًا بالمصالح، وقـد آثَرْنا مصطلح الارتياض على مصطلح الاجتهـاد لئلَّا نصطدم بشروط الاجتهاد الصعبـة التحصيل من جهـة، ولتسهيل الإفتاء في هـذه القضايا إذا ضُبطت بمعاييرها، وهي كلمة استعملها المالكية في مسألة تمييز المصالح والاعتماد على المقاصد»(١).

ويمكن تلخيص دعوى الشيخ في الآتي:

١ ـ مراجعة الفتاوى وضبطها.

٢ ـ يتكون معيار الضبط من ثلاثة عناصر هي:

أ ـ وزن المشقة والحاجة التي تطبعها وتقويم ما استجدَّ.

ب ـ البحث عن حكم من خلال النص الجزئي الذي ينطبق عليه.

ج ـ إبراز المقصد الشرعي الكلي أو العام أو الخاص.

٣ ـ إصدار الفتوى.

---

(١) د. عبد الله بن بيه، «علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه» (ص١٥٧).

٤ـ يجب أن يكون القائم بهذه العملية مُرْتاضًا في الشريعة بصيرًا بالمصالح.

وقفة وسؤال:

لسائل أن يقـــول: كيف يستقيم أن يسـوقَ الشيـخُ المناحي الثلاثيـن التي شرحها وبيَّن أن كلًّا منها مكمن لمقصد شرعي، واستشهد في شرحها بكلام الأئمة الســـابقين؛ ما يعني أنهم كانوا يعرفون ويطبقون ما يُسمِّيه الشيخ وغيره النظرية المقاصدية؟ فإذا كان هذا الأمر معروفًا ومُطبَّقًا فما الجديد؟ وما الذي يُوجِب مراجعــة الفتاوى وَفْق معياره الثلاثي؟ أهو تغير العرف أم المصلحة؟ إذا كان ذلك كذلك فقد قال العلماء جميعًا بتغير الفتوى بتغيرهما، ألم يَنصُّوا على أن الفتـوى تُقـدَّر زمانًا ومكانًا وشخصًا؟ ألم يُقـرِّروا أن الأحكام تَتبـدَّل بتبدُّل الزمان والمكان؟ وذلك فيما بُنِي منها على العرف أو المصلحة أو زالت علتـه؛ لأن الأحكام تـدور عدمًا ووجـودًا مع عللها، وتكلمـوا عن الاستحسان والاستصلاح والذرائع، كل ذلك مراعاة لمصالح الخلق.

ثم ما الجديد في جعله العنصر الثاني من معيار ضبط الفتوى «البحث عن الحكم من خلال النص الجزئي الذي ينطبق عليه» يليه «إبراز المقصد»؟!

ألم يقل العلماء: إن المجتهد ينظر لمعرفة الحكم في النصوص الشرعية المُتعلِّقة بالمسألة المنظور فيها، ثم استثمار ألفاظ النصوص باستخدام قوانين اللسان العربي في التخاطب لمعرفة مناط الحكم «العلة»، واشتراطهم المناسبة فيما يصلح للتعليل، وهو ما يُسمِّيه المقاصديون «المقصد»؟

ألم يَقُل الفقهـــاء بضرورة النظر في مآل الفتوى قبـــل إصدارها، ومِن ثَمَّ قالوا بالذرائع سدًّا وفتحًا؟ كل ذلك طبَّقه علماؤنا من خلال المنهج الذي هو

أصول الفقه، فلا جديد في كلام الشيخ إلا تكرار ما هو معروف في ثوب من الأوصاف جديد.

أما حال المستفيد الذي يقوم بهذه العملية فالشيخ أعطاه وصف «المرتاض»، ونسب للمالكية أنهم يُطْلِقونه على مَن يُميِّز المصالح ويعتمد على المقاصد، ولم يذكر لذلك مرجعًا، وإن كان من المُسلَّم أن ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦].

الشيخ يُقِرُّ أنه لجأ لهذا المصطلح الذي أتى به من أزِقّة الفقه المالكي لتفادي شروط الاجتهاد التي اعترف بصعوبة توفرها فيمَن يجب التصدي لهذه المَهَمّة اليوم، فبدلًا من الارتقاء بالباحث إلى أعلى مستويات التأهيل نجده يهبط بمرتبته إلى درجة التي سماها الارتياض؛ هربًا من عُسر الشروط التي وضعها العلماء، وهي شروط تمليها طبيعة الاجتهاد لمن أراد ولوج بابه.

والعجيب أن الشيخ يُقِر بصعوبة هذه العملية، فقد رأينا كيف قرَّر أنها «صناعة مركبة وليست بسيطة»، وما كان هذا شأنه لا بدَّ أن تَصْعُب شروط مَن يتعاطاه، لا أن تُسَهَّل بحجة عدم توفر المؤهلات اللازمة لذلك في عصرنا، هل رأيتم كُلِّيات الطب تُخفِّض من شروط القبول فيها حرصًا على الأبدان؟! فما بالنا إذا تعلق الأمر بالفقه والفتوى وُسِّع باب الاجتهاد، وخفض سقف شروطه؟!

والعجيب أيضًا أن الشيخ ختم رسالته بتوصية مفادها الدعوة «إلى تكوين فقهاء مَقاصديِّين في دورات مكثفة تتسم بروح الجدية والانفتاح والتواضع؛ لتحصيل العالَم المرتاض في معاني الشريعة»، «فإذا كان الأمر بالصعوبة التي

ذكر، فكيف يستقيم أن إعداد المهندس المقاصدي ـ بتعبير الشيخ ـ لا يحتاج إلا إلى دورة مكثفة فيما يحتاج تأهيل أي عامل مهني إلى سنتين، وهل سنَرَى في المُستقبَل مصطلح «فقيه مقاصدي» وآخَر غير ذلك؟ كما لا أدري الحاجة إلى وصف الدورات بالانفتاح والتواضع.

ثانيًا: كيف مهد الشيخ لمعياره الثلاثي؟

قبل عَرْض الشيخ ابن بيّه لنظريته المقاصدية قدَّم لذلك بالحديث عن مجالات استثمار المقاصد، فذَكَر أنها ثلاثة، نعرضها بإيجاز:

١ـ «تفعيل أصول الفقه على ضوء إعمال المقاصد في بنيتها؛ لتوسيع دائرة الاستحسان والاستصلاح واستنباط الأقيسة ومراعاة المآلات والذرائع؛ وبذلك يُتاح تخصيص بعض عمومات النصوص الشرعية... إلى آخِرِ ما أشرنا إليه»[١]، ويعتبر أن هذا التفعيل «لن يغير بناء أصول الفقه، ولكنه سيجدده ويمنحه الحيويةَ اللازمةَ».

٢ـ «في ضوء هذا التفعيل سيُتاح تقديم اجتهاد مستقل في القضايا الجديدة من خلال آليات الاجتهاد التي ستكون قادرةً على استيعاب كلِّ المُشكلات الاقتصادية والاجتماعية، بعد تحقيق المناط الذي ينطلق من دراسة الواقع بكلِّ تعقيداته»[٢].

٣ـ «اختيار الأقوال المناسبة التي تُحقِّق المقاصد الشرعيةَ، حتَّى ولو كانت مهجورةً، ما دامت نسبتُها صحيحةً، وصادرة عن ثقة، ودعت إليها الحاجة»[٣].

---

(١) «علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه» (ص١٣٧).

(٢) «علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه» (ص١٤٣).

(٣) «علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه» (ص١٤٤).

ويزيد الشيخ هذه النقطة وضوحًا في مكانٍ آخَرَ فيقول: «ترجيح قول ضعيف على قول قويٍّ... بسبب ظهور دليله أو كثرة القائِلين به، فإن هذا الترجيح - كما أسلفنا - يعتمد على قوة المقصد في الوقت الحاضر»(١).

ولهذا فإني أقول لطلبتي: إن مكانة القول الراجح محفوظةٌ، وحقوقُه مصونة، لكن المقاصد تَحْكُم عليه بالذَّهاب في إجازة، ولا تحيله إلى التقاعد، ريثما تختفي المصلحةُ التي مِن أجلها تبوأ القول الضعيف مكانه.

ولكن الأمر يحتاج إلى ميزان يَتمثَّل في النظر في الدليل الذي يستند إليه القول الراجح الذي قد لا يكون إلّا ظاهرًا أو قياسًا أو فعلًا مُحْتمَلًا»(٢).

وقفات مع كلام الشيخ السابق:

الوقفة الأولى: توسيع العمل بالاستحسان والاستصلاح... إلخ

لا أدري كيف يُقرِّر الشيخ بأن مباحث الأصول التي لخَّصها في ثلاثين منحًى هي مباحث أُعْمِلت فيها المقاصد؟! ولا أدري كيف قام بشرح هذا الإعمال، ثم نجده بعد ذلك يدعو إلى تفعيل الأصول بإعمال المقاصد في بنيتها بتوسيع دائرة الاستحسان؟ فإذا كان الاستحسان - كما يقول الشاطبي - هو: «الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس... كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرًا إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهةٍ أخرى أو جلب مفسدة»(٣).

---

(١) «علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه» (ص١٤٥).

(٢) «علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه» (ص١٤٦).

(٣) «الموافقات» (٤: ٢٠٥-٢٠٦).

فمعنى هذا أن الاستحسان عملية ترجيح بين مصلحتين دعت إليها الضرورة أو الحاجة، وتقدير الراجح منها والمرجوح أمر اجتهادي تختلف فيه الأنظار، والكلام نفسه يقال عن الاستصلاح الذي يستلهم المصالح الكلية التي بُنِيت عليها الشريعة، وهي: الضروريات والحاجيات والتحسينيات التي يُسمِّيها أرباب المقاصد بالمقاصد، والكلام ذاته يقال عن الذرائع والتحيُّل والعُرف، وقبل ذلك القياس والتعليل، وكلها أصول اجتهد الفقهاء في تحقيقها وتطبيقها على أكمل وجه.

ومن ثَمَّ فدعوته إلى توسيع الأخذ بالاستحسان وبقية ما ذَكَر دعوة تتنافى والمنهج العلمي في البحث الذي يقضي بعدم الإتيان بأهداف مُسْبَقة يَسْعَى الباحث إلى إثباتها؛ إذ من شأن ذلك دفع الباحث إلى الحَيْدة عن الموضوعية والتجرُّد فيما يقوم به من نظر.

وكلام الشيخ يُشْعِر بأن الغرض من التوسيع الذي يدعو إليه الوصول إلى الفتوى بإجازة أشياء قال بمنعها المُتقدِّمون من العلماء، وهذا يطرح سؤالًا ألا وهو: هل من شرط الاجتهاد المقاصدي البحث عن سُبل للقول بالإباحة، وكأنها فقط المُحقِّقة للمصلحة التي هي المقصد الشرعي؟! مع أن المصلحة قد تكون بالمنع، ولكن كتابات المُعاصِرين نجدها تصب في اتجاه الإجازة والتحليل، وكأنها الوجه الوحيد للمصلحة. هذا الفاروق عمر رأى المصلحة في إيقاع الطلاق الثلاث بكلمة واحدة عند مَن قال من العلماء: إنه أمضى ذلك من باب السياسة الشرعية والتعزير، أفلم يدرك أن هذا سيترتب عليه ضياع الأطفال وتشريدهم؟ أليس لو جعلها واحدة كان في ذلك صيانةً للأسرة من التفكك وحفظًا للأطفال من الضياع، وكل ذلك من مقاصد الشريعة الخاصة بالأسرة كما يقول المقاصديون.

والكلام السابق فيه رد على تقرير الشيخ أن تفعيل الأصول بالمقاصد يؤدي إلى اجتهاد مستقل يستوعب كل المُشكِلات الجديدة، فأصول الفقه المعروفة لم ولن تعجز عن استيعاب مشكلات العصر حتى نحتاج إلى توسيع أبوابها لاستيعاب الجديد من القضايا، وقد رأينا الكثير من الفقهاء المعاصِرين يُفْتُون ويجيبون عن أحكام النوازل، ويُقدِّمون الحلول الشرعية دون حاجة منهم إلى توسيع الثابت من قواعد المنهج.

الوقفة الثانية: مع ترجيح الضعيف

قرَّر الشيخ أن الراجح في الوقت الحاضر يعتمد على قوة المقصد، لا على ظهور الدليل أو كثرة قائليه. ولسائل أن يسأل: هل القائلون بالحكم الراجح لظهور دليله أو كثرة القائلين به من السابقين أو المعاصرين لم يراعوا مقصد الشارع؟ لا ريب أن الشيخ يعني بالمقصد هنا أحد أقسامه الثلاثة: «العام، أو الخاص، أو الجزئي» التي ذكرها من قبلُ، لكنّ المخالِفين يرون أن هذا المقصد غير قائم اليوم، بل هو مقصد مُتوهَّم كما سنرى في بعض أمثلته التي ساقها في آخِر رسالته.

الوقفة الثالثة: المقاصد وتعطيل القول الراجح

ما قرَّره الشيخ من أن مكانة القول الراجح محفوظة، وأن المقاصد ترسله في إجازة، فإذا زال السبب عاد إلى مكانته، هذا القول منه ينطبق على الرخصة الشرعية التي سبق أن نقلنا أنها ما شُرع على خلاف الدليل لعذر، فإذا زال العذر رجع الحكم الأصلي، وهو العزيمة؛ كالفطر للصائم المسافر وقصر الصلاة وجمعها... إلخ. فالشيخ طبق أحكام الرخصة وما جرى به العمل مع تغيير

واحد، وهو إعطـاء الحكم صفة الديمومة، وهو مـا تُخالِف فيه نظريته حكم الرخصـة المؤقت بالعُذْر، وسـنرى ذلك عند مراجعة الأمثلـة التي طبق فيها نظريته المقاصدية بآخِر الرسالة.

الوقفة الرابعة: مع ميزان النظر عند الشيخ

رأينا كيف ختم الأستاذ ابن بيّه كلامه عن ترجيح الضعيف المهجور بقوله:

«ولكن الأمر يحتاج إلى ميزان يَتمثَّل في النظر في الدليلِ الذي يستند إليه القول الراجح الذي قد لا يكون إلَّا ظاهرًا أو قياسًا أو فعلًا محتملًا. هذا من جهة الدلالة. وأيضًا من جهة الثبوت قد يكون خبر آحادٍ ونحوه».

فميزان الشـيخ إذن هو النظر في مسـتند القول الراجح؛ ليرى المرتاض مـا إذا كان الدليل ظنيًّا فـي دلالته كالظاهر، أو القيـاس، أو فِعْله ﷺ، أو في ثبوتـه كخبر الآحاد؛ لأن هذه الثلاثة وغيرها ليسـت قطعيـة في دلالتها، من هنا يرى الشيخ اسـتعمال المقاصد للتوسـع في القياس أو تخصيص العام، وحُجَّته ضعف دلالة أو ثبوت ما ذُكِر. والسـؤال المتكرر: إذا كان يجوز تعدد الآراء المبنية على دليل صحيح في المسائل الاجتهادية، فما الذي يجعل رأيًا أرجـحَ من رأي؛ إذ لكلٍّ حُجَّتُه، ولـكل مجتهد نصيب؟! فلو كانت المقاصد ترفـع الخلاف لعاد دليل المقاصد قطعيًّا، وهذا ما لم يثبت؛ فعادت المسـألة اجتهاديـة، ثم إن الكثير مما هو ظني الدلالة أو الثبوت اسـتقر الإجماع على منعه، ومع ذلك رخص الشارع فيه للضرورة؛ كلبس الحرير لمن به حكة.

الوقفة الخامسة: تغير الأعراف عند الحنفية والماجريات المالكية

رأينا كيف أن الشيخ جعل من المقاصد مُرجِّحًا للأخذ بالقول الضعيف

وتقديمه على القول الراجح، وقدَّم لهذا بنقلَيْنِ: أحدهما عن الأحناف، والثاني عن المالكية.

وما نقله عن الأحناف يتمثل في إجازة المتأخِّرين أخذ الأجرة على تعليم القرآن والعلوم الشرعية، وإجازة امتناع المرأة عن السفر مع زوجها لفساد الزمان، إلى غير ذلك من المسائل التي خالفوا فيها أقوال المُتقدِّمين من أئمة المذهب؛ مُعلِّلين ما ذهبوا إليه من تغيُّر الفتوى بأنه اختلاف زمان لا اختلاف دليل وبرهان(١).

وأما مالكية الغرب الإسلامي فقد أصَّلوا لِما عُرف بقاعدة جَرَيان العمل، فكان لكل إقليم عمل يختلف عن عمل القُطر المجاور، كعمل فاس وقرطبة وتونس، «فأعملوا ضعيف الأقوال وأهملوا راجحها إذا ترجحت المصالح، وماسوا مع رياح المقاصد... وحكموا بتقديم الضعيف على القول الصحيح لعروض سبب من جلب مصلحة أو درء مفسدة.

ورتَّبوا على هذه القاعدة تعديل الرُّجْحانِ في مئات المسائل، كلُّها في المعاملات والأحوال الشخصية، دون العبادات التي نصوا فيها على أنه لا يجوز إجراء العمل فيها سوى مسألة واحدة، هي ترك الجمع في المطر في عمل أهل فاس.

واشتَرَطوا شروطًا منها ما يتعلق بالمفتي مجرى العمل: من كونه أهلًا للفتوى، وأن يعرف السبب الذي من أجله عدل عن القول الراجح إلى القول الضعيف».

---

(١) راجع (ص ٩٩) من هذا البحث.

وما نقله الأستاذ عن الأحناف يذكره الأصوليون منهم كأمثلة لأثر تغيُّر العرف في تغيُّر الأحكام، ولا عَلاقة لهذه المسألة عندهم بضعيف الأقوال أو صحيحها.

زيادة بيان لما جرى به العمل:

مصطلح «ما جرى به العمل» أو «الماجريات» تعبير عن نوع من الاجتهاد في داخل المدرسة المالكية بالغرب الإسلامي، نشأ بقرطبة في حدود القرن الرابع الهجري، ويُقصَد به: تتابع المُفْتِين والقضاة في إقليم مُعيَّن على الفتوى، والحكم بقول ضعيف رجَّحه قاضٍ أو مُفْتٍ مُؤهَّل على قول راجح، أو قولٍ شاذٍّ رجَّحه على قول مشهور؛ لسبب اقتضى الترجيح كعُرْف، أو درء مفسدة، أو جلب مصلحة.

قال الشيخ الثعالبي: «وهذا مبني على أصول في المذهب المالكي، فإذا كان العمل بالضعيف لدرء مفسدة فهو على أصل مالك في سد الذرائع، أو جلب مصلحة فهو على أصله في المصالح المرسلة»(١).

بيد أن «القاضي أو المفتي لا يجوز له الاسترسال في الإفتاء بما به العمل، ويظن أنه حُكْم مؤبد بل هو مؤقت، ما دامت المصلحة أو المفسدة التي لأجلها خولف المشهور، فإذا ذهبت رجع الحكم للمشهور»(٢).

إذن فالحكم أو الفتوى وَفْق ما جرى به العمل ليس على التأبيد، وإنما هو بمثابة الرُّخصة التي تبقى ببقاء أسبابها، فإن زالت الأسباب رجع الحكم بالعزيمة.

---

(١) «الفكر السامي» (٢: ٤٠٢).

(٢) «الفكر السامي» (٢: ٤١٠).

وبناء الأحكام على عُرف بلد أو إقليم وتتابع العمل به من قِبَل المُفْتين والقضاة موجود في كل المدارس الفقهية، وفي هذا يقول القرافي: «أما العرف فمشترك بين المذاهب، ومن استقراها وجدهم يصرحون بذلك»(١).

كما أن الأحكام المَبْنيّة على العُرف تتغير بتغيره، وقد مَرَّت أمثلة توضح دور العُرف في تحقيق مصالح الخلق من خلال مراعاته عند بناء بعض الأحكام.

والشيء ذاته يقال عن ترجيح الضعيف على الراجح، والشاذ على المشهور إذا دَعَت لذلك ضرورة أو مصلحة، وما وضعه المالكية من شروط لذلك لا يغير من حقيقة أن كل المدارس الفقهية تعمل لدفع الضرر أو جلب المنفعة، وإن كان ذلك يندرج عندها تحت باب الرخصة، لا من باب ما جرى به العمل.

قال ابن عابدين: «فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان؛ لتغير عُرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان»(٢).

وقال ابن القيم: «فصل: تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد»(٣). وابن عابدين حنفي، وابن القيم من الحنابلة.

لقد أطلت في بيان هذه المسألة؛ لأنّ الشيخ ابن بيّه يريد إحياء الشاذ والمهجور من الأقوال بالاتكاء على «الماجريات»، صحيحٌ أنه ذكر قيد استمرار العمل به بوجود سببه، فإذا زال السبب عاد العمل بالمُعتمد والمشهور، كما قرَّر مُحرِّرو هذه النظرية، غير أنه أسقطها على ما كان حكمه قد سُوِّر بالإجماع، كما سنرى عند مناقشة مسألة مكث الكتابية إذا أسلمت مع زوجها الباقي على دينه.

---

(١) «شرح تنقيح الفصول» (ص٣٥٣).

(٢) «مجموع الرسائل» (٢: ١٢٥).

(٣) «أعلام الموقعين» (٣: ١٢).

مـا جرى به العمل في الحقيقة أقرب إلى الرخصة منه إلى الاسـتصلاح وسـد الذرائع أو العمل بالعرف؛ فالرخصة «ما جـاز فعلُه مع قيام المقتضي للمنع»[1]. كأكل الميتة للمضطر، والتلفُّظ بالكفر عند الإكراه، فإذا زال السبب المُلجِـئ لذلك رجع حكم التحريم، أما الإتيـان إلى الأحكام الثابتة التحريم ثم إعطاؤها حكم الإباحة الدائم باسم الاجتهاد المقاصدي، فلا أراه إلا فتحًا لبابٍ تُخَلْخَل من خلاله أحكام الفقه وأصوله.

(١) محمد بن بهادر الزركشي، «البحر المحيط» (١ : ٣٢٦).

القسم الثالث
وقفات مع أمثلة الشيخ

«بالمثال يتضح المقال»، لعل هذه الكلمة تُعبِّر عن أفضل المعايير لاختبار وامتحان أي دعوى ـ فَرْضًا كانت أو نظريةً ـ فقد تلتبس الأدلة أو يُساءُ فَهْمُها، فتأتي الأمثلة مُوضِّحة لِما أُبهِم، مزيلةً لما أُشكِل، وتصبح محاكمة النظرية مرتبطة بالواقع الذي يمثل المحك الحقيقي لاختبارها، ومن ثَمَّ معرفة مدى صحتها.

والأستاذ ابن بيّه ضرب في نهاية رسالته عِدّة أمثلةٍ طبَّق من خلالها نظريته في كيفية إعمال المقاصد واستثمارها في استصدار فتاوى جديدة؛ لذا سننظر في الأمثلة التي ساقها واختارها من مجالات مختلفة، أولها العبادات، وبقيتها من المعاملات المالية، وآخرها مما سمّاه فقه الأقليات، وسنلقي الضوء على ثلاثة منها لنرى مدى صحة ما يدعو إليه بمعيار منهج البحث العلمي وموازينه.

المثال الأول: الرمي قبل الزوال أيام التشريق

يقول الشيخ: «مسألة الرمي قبل الزوال قولٌ مُخالِف لقول أكثر أهل العلم، وقد قال به بعض العلماء مِن الصحابة والتابعين والفقهاء الآخَرين، فهو منقول عن ابن عباس عند ابن أبي شيبة، وعن ابن الزُّبير عند الفاكهي، وقول طاوس وعطاءٍ فِي إحدى الروايتين، والإمام محمد الباقر، والروايةُ المرجوحة عن أبي حنيفةَ، وهو قول ابنِ عقيلٍ وابن الجوزي من الحنابلة، والرافعي من الشافعية.

القولُ الراجح يستند إلى فعلِ الشارع الذي يدلُّ على الوجوب في هذا الوقت؛ أي بعد الزوال. وفعلُ الشارع مُجْمَل؛ لأن أفعال الحج منها الواجب، ومنها السُّنة، ومنها الجائز، كالتحصيب مثلًا، وقد خالَف بعضُهم أفعاله عليه الصلاة والسلام في الترتيب، وأقرَّهم على ذلك قائلًا: «افعَلْ ولا حرج».

بالإضافة إلى أن الرَّمْي سُنَّةٌ عند بعضِهِم، نسبه ابن جرير إلى أمِّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

ودلالة «خذوا عني مناسككم» على وجوب الأفعال ضعيفةٌ من وجهين:

أولًا: لِما في دلالة الأمر من الخلاف، ففيه اثنا عشر قولًا: الوجوب، والندب، والوقف، والقدر، المشتركُ، والتفصيلُ... إلخ.

و«مناسككم» عام مخصوص بسُنن الحج ومستحباته.

أما الواقع: فكثرة الحجاج في عصرٍ وسائلُ المواصلات فيه ضَيَّقت المكان وقاربت الزمان وتضاعفت فيه المشقةُ فأدَّت لزحامٍ هَلَكت فيه الأنفُس وتضاعفت المشقة.

المقصد الشرعي: المحافظة على الأنفس إحدى الضرورات ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩].

المقصد الشرعي الآخَر: التيسير ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍۚ﴾ [الحج: ٧٨]، ولا سِيَّما في فريضة الحج بدليل «افعل ولا حرج»، وأدلة كثيرة لا تُحصَى.

النتيجةُ: القول المرجوح عند الأحناف جعله المقصد الشرعي راجحًا ومتعينًا، فيجوزُ الرمي قبلَ الزوال. هذا هو الفقه»(١).

---

(١) د. عبد الله بن بيه «علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه» (ص١٤٦-١٤٨).

التعليق:

١ـ لجأ الشيخ في تضعيف صيغة الأمر «خذوا عني مناسككم» إلى الاحتجاج بأن في المسألة خلافًا، والخلاف ـ كما قرَّر الشاطبي في موافقاته ـ ليس من الحجج، والذي يهمنا هنا هو موقف الشيخ من دلالة الأمر، بصرف النظر عن النتيجة، فإذا كان رأيه أن الصيغة للوجوب، فهذا هو حكم الله في حقه إن كان يرى أنه قد بلغ رتبة الاجتهاد في تقرير القواعد والأحكام.

٢ـ الشيخ ينسب إلى بعض الصحابة القول بسُنِّية الرمي بعد الزوال، وذكر أن الطبري نسبه لعائشة دون أن يُبيِّن مدى صحة هذه النسبة.

٣ـ يرى الشيخ أن الواقع ـ وهو الزحام ـ يؤدي إلى هلاك الأنفس، وحفظ النفوس والتيسير على الناس مقصدان شَرْعيان، والنتيجة التي بناها على ذلك هي جواز الرمي قبل الزوال.

غير أن هناك من المعاصِرين مَن بيَّن سببًا وجيهًا للزحام، وأن الحل لا يكمن في توسيع وقت الرمي ليبدأ قبل الزوال، يقول الدكتور لطف الله خوجة:

«المتسبب في هذا التزاحم المؤدي إلى الوفيات
ـ هل هو الفتوى بوجوب الرمي بعد الزوال؟
ـ أو التنظيم والإدارة؟
ـ أو عجلة الناس، أو حملهم على الاستعجال؟

لو درسنا الاحتمال الأول، لوجدنا من خلال التتبع: أن الوفيات ليست حصرًا على اليوم الثاني عشر، ففي يوم النحر، في عدة أعوام سابقة، آخِرها قبل عامين، مات جمع كبير من الحُجّاج، لا يقلون عددًا عن الذين ماتوا في الثاني عشر.. فما كان السبب؟

فالوقت واسع جدًّا، يبدأ منذ ليلة النحر، حتى فجر الحادي عشر.

لقد ماتوا لأجل الزحام، وبالقطع لم تكن الفتوى سبب هذا الزحام.

إذن هنالك سبب آخَر للزحام غير الفتوى، ما هو؟

حتى نقترب من المقصود، لو فرضنا أن كل الذين يفتون بالوجوب - على قِلَّتهم وقِلّة المُتَّبِعِين لفتاواهم - غيَّروا فتواهم إلى الجواز، فهل ستُحَلُّ المشكلة، فيسلم الناس من الموت؟

في كل حال لا بُدَّ من تحديد وقتٍ آخَر لبداية الرمي، فإذا لم يكُن بعد الزوال، فسيكون قبلَ الزوال، وهذا القبل: إما أن يبدأ من بعد الفجر، أو قبل الفجر، أو منتصف الليل، أو الضحى في ساعة كذا.

ففي كل هذه لا بُدَّ من وقتٍ مُحدَّد؛ لأن الناس حينئذ سيسألون عن وقت البداية، ولا بُدَّ من الجواب.

ثم يحرص الناس على هذا الوقت الجديد، لأجل التعجل، إما لرغبة في نفوسهم، أو يضطرهم غيرهم إلى ذلك، ثم يتزاحمون، وتعود المشكلة من جديد، فيموت من يموت، ويسلم مَن يسلم.

وحينئذ يعلم الناس: أن الفتوى كانت بريئةً من هذه الوفيات.

فليبحثوا ولْيُعلِّقوا المشكلة بالأسباب الحقيقية، وهي ظاهرة غير خافية، فكل شيء في الحج ظاهر، وعلاجه كذلك لا يخفى، وليس بالعسير»[1].

---

(١) د. لطف الله خوجة «الرمي قبل الزوال، من يحتمل الوزر؟» مقال منشور بموقع صيد الفوائد الإلكتروني.

لقد نقلت رأي الدكتور خوجة لأبيِّن أن الواقع ـ وهو «الزحام» الذي انطلقت منه فتوى الأستاذ ابن بيّه بالإجازة ـ لم تصنعه فتوى توقيت أول الرمي بالزوال، وإنما أسباب أخرى يزول الزحام بزوالها، ومن هنا نجد أن الشيخ لم يُوفَّق في توصيف الواقع الذي جعله الخطوة الأولى في منهجه المقاصدي الجديد، كما لم يعجبني قوله في ختام فتواه: «هذا هو الفقه». وكأن غيره لا يفقهون!

المثال الثاني: التضخم

وهو كما يقول الشيخ: «ارتفاع في الأسعار وانخفاض في قيمة العملات، ويقولُ عنه لاروس الفرنسي: وضع أو ظاهرة تتميز بارتفاع عامٍّ دائم متزايد بنسب متفاوتة للأسعار.

فما هو حكم الشرع في تعديل ما ترتَّب بذمة المدين للدائن في حالة التضخُّم؟

مذهب الجمهور أن لا عِبْرة بالرخص والغلاء بالنسبة لِما ترتب من الديون في الذِّمة.

وذهب أبو يوسف إلى أنه معتبر ومؤثِّر فيما يقضيه.

دليلُ الجمهور أن المدين إذا رد أكثر عددًا مما في ذمته كان ذلك من قبيل الربا، بخاصة إذا كان شرطًا أو عادة.

لا يُوجَد نص في الشرع بخصوص هذه القضية على هذه الحالة، فالنصوص كلها تتعلق بالنقدين: الذهب والفضة، وهما في الاستقرار يختلفان عن النقود الورقية، وهذا الزمان يختلف عن ذلك الزمان، فالعملات مُعرَّضةٌ للتضخم

أحيانًا بسبب الحروب، كالدينار العراقيِّ والليرة اللبنانية في زمن الحرب، وتارةً بسبب الكوارث، أو قرارات منظمة الدول المصدرة للنفط، أو البنك المركزي إذا ضخَّ قدرًا زائدًا من العملة في السوق.

فالواقع قد تغيَّر والتضخم الجامح يجعلُ الدائن إذا أدى دينه بنفس العدد معرضًا للخسارة.

المقصد الشرعي الأعلى: العدلُ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ﴾ [النحل: ٩٠].
والمقصد الآخَر: نفي الضرر «لا ضرر ولا ضرار».

والأصلُ الخاص الذي يقاس عليه هو الجائحة في حديث مسلم عن جابر: أن النبي ﷺ أمر بوضع الجوائح، وعنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن بعت من أخيك ثمرًا فأصابته جائحة فلا يحل لك أن تأخذ منه شيئًا، لمَ تأخُذُ مال أخيك بغير حق؟».

التضخم إذن جائحةٌ، النتيجة: يجب اعتبار التضخُّم فيما يترتُّب في الذِّمة.

المجامع الفقهيةُ لا تزالُ جامدة على الأصل العامِّ بأن الديون تُقْضَى بمثلها دون نظر في التقلبات، والمسألةُ لا تزالُ مَنْشورةً أمام مجمع الفقه الإسلامي الدولي.

التعقيب:

مسألة قضاء ما ترتَّب في الذمة من دَيْن أو ثمن عند تغيُّر قيمة العملة فيها كلام طويل للعلماء القدامى والمعاصرِين، ولن أتعرض لتفاصيله؛ لأنه ليس من هدف هذا البحث تحقيق المسائل العلمية إلا بالقدر الذي أبيِّن فيه خطأ المنادِين بنظرية المقاصد حينما يستدركون على السابقِين ويخطئونهم بحُجّة

عدم التفاتهم للمقاصد الشرعية؛ لذا سأقف عند الأسس التي بَنَى عليها كلامه في هذه المسألة التي هي معيارَيِ العدل ونفي الضرر، والقياس على الجوائح التي بنى عليها الشيخ حُكْمَه بعدم صحة مذهب الجمهور، كما سأتعرَّض لبعض الجوانب الأخرى من المسألة أغفلها الشيخ، في حين أنها تُكْمِل تصور المسألة؛ لبيان أن النظر بعين المقاصد وحدَها لا يؤدي إلى فتوى صحيحة، أو على الأقل لا يرفع الخلاف في حكمها. من هنا فهذا التعقيب يشمل بعض الملحوظات:

الملحوظة الأولى: أن القائلين برد القيمة ـ ومنهم الشيخ ـ إنما يتكلمون فقط عن حالة التضخم، أي نقصان قيمة العملة، في حين أن العدل يقتضي منهم أن يُجْرُوا هذا الحكم في حال زيادة قيمة النقود أيضًا، فإذا كان القول برد القيمة عند التضخُّم دَرْءًا للضرر عن الدائن، فالعدل يقضي بدرء الضرر عن المَدِين فيما لو زادت قيمة العملة زيادة كبيرة.

الملحوظة الثانية: لو سَلَّمنا بصحة ما ذهب إليه القائلون برد القيمة يوم القبض إن كان قرضًا، أو عند العقد إن كان بيعًا، فإننا نجد مَن يخالفهم في رد القيمة كاملة، فهناك مَن يرى أن العدل ونفي الضرر يكون بتنصيف الخسارة بين الدائن والمدين، لا أن يتحملها طَرَف دون آخَر، فهذا الدكتور الدُّريني يذهب مذهب ابن عابدين الذي يرى أن الحل عند رخص النقود أو غلائها يكون بالصلح على الأوسط[1].

أما الشيخ الزرقا فيرفض كلا الحَلَّين: رد المثل أو القيمة؛ إذ يرى أنهما يتنافيان مع العدل الذي هو مِن مبادئ التشريع الإسلامي؛ ذلك أن قضاء الدَّين

---

(١) د. محمد فتحي الدريني «النظريات الفقهية» (ص١٤٩).

على أساس المثل عند انخفاض قيمة العملة فيه إضرار كبير بالدائن، كما أن إلزام المَدِين بسداد قيمة الدَّيْن بعد هبوط قيمة العُمْلة بشدة على أساس قيمته السابقة يُسبِّب له إرهاقًا لا يُحْتمَل، والعدل عنده اعتماد أحكام نظرية الظروف الطارئة في القانون الوضعي، القاضية بتحميل الخسارة على طرفي العقد، فيُحَمَّل كل منهما نصف الفرق[١].

وهناك مَن يفرق بين التغيُّر الفاحش واليسير في العملة، فإذا كان التغيُّر يسيرًا وجب ردُّ المثل، أما إذا فحش فتُرَدُّ القيمة[٢].

الملحوظة الثالثة: أن النقود الورقية تقوم مقام النقدين ـ الدنانير والدراهم ـ في جريان الربا ووجوب الزكاة فيها، وأن قول أبي يوسف بوجوب رد قيمة الفلوس في حالة الغلاء والرخص بالنسبة للنقدين لا يجري في الأوراق النقدية؛ لأنها تقوم مقام النقدين المتفق على عدم اعتبار الرخص والغلاء فيهما[٣].

الملحوظة الرابعة: العجيب أنه في الوقت الذي يحتج الشيخ بتغيُّر واقع التجارة الدولي في دعم فتواه نجد القائمِين على النظام الاقتصادي القائم على الربا في الغرب الذين يُفترَض أن يكونوا أول المُنادِين بمبدأ قضاء الديون حسب القيمة، نجدهم يطبقون المبدأ الإسلامي القائل برد المثل! فمَن الذي تتماشى فتواه مع تطور نظام الاقتصاد العالمي، جمهور العلماء أو المقاصديون؟

يقول الدكتور علي السالوس: «ما استقر في الفقه الإسلامي من رد القرض

(١) مصطفى الزرقا، «انخفاض قيمة العملة وأثره على الديون السابقة» مجلة الاقتصاد الإسلامي العدد ١٨١.

(٢) د. محمد عثمان شبير، «المعاملات المالية المعاصرة» (ص١٦٨).

(٣) محمد تقي العثماني، «بحوث في قضايا فقهية معاصرة» (ص١٩١).

بمثله لا بقيمته هو ما تسير عليه القوانين الوضعية في البلاد الإسلامية وغيرها من بلدان العالم، وهو أيضًا ما أخذت به القوانين الدولية، فالقروض الدولية تُرَدُّ بمثلها عددًا، فكيف نطالب دولنا الإسلامية بترك هذه القوانين التي تتفق ولا تتعارض مع الفقه الإسلامي؟»[١].

الملحوظة الخامسة: أن الشيخ قاس التضخم على الجوائح، ومِن ثَمَّ أعطاه حكمها، لكنْ من المعاصرِين مَن يرى أن التضخم يُقاس على المصائب التي تحل بالإنسان، كمَن اشترى دابةً فماتت، أو مَن أسلم في بضاعة فانحطَّ ثمنها يوم القبض[٢]، فقياس الشيخ للتضخم على الجوائح ـ كما نرى ـ غير مُسلَّم به، فهناك مَن يرى أصلًا آخَر يُقاس عليه، والمعنى أن القياس الذي استنجد به الشيخ مُتنازَع في الأصل المقيس عليه.

الذي أريد أن أَخْلُص إليه أن الظن بأن مقصد العدل أو نفي الضرر سيكون كافيًا في رفع النزاع والقطع في المسألة إن هو إلا ضرب من الوهم؛ لأن المسألة تتنازعها عدة عوامل، و لكلٍّ باحث وجهة هو موليها يرى أنها المُحقِّقة للقسط والعدل والمصلحة التي جاءت بها أحكام الشريعة.

المثال الثالث : فقه الأقليات

المرأة تسلم وزوجها نصراني: فمذهب الجمهور فسخ النكاح، إما فورًا أو بعد انقضاء العدة، الدليل آية الممتحنة: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِۖ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّۖ﴾ [الممتحنة: ١٠].

---

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، بحث الدكتور علي أحمد السالوس، (ص ١٨١١-١٨١٢).

(٢) مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، العدد الخامس، الجزء الثالث لسنة ١٩٨٨م، بحث الشيخ محمد المختار السلامي (ص ٦٥٤).

وثبتت روايات عن أميرَيِ المؤمنين عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما يُقِرَّانهما على النكاح، وهي روايات صحيحةٌ، ومنها قولُ علي رضي الله عنه: هو أحق ببضعها ما دامت في مِصْرِه، وكذلك يرى الزهري، ويرى تقي الدين بن تيمية بقاء النكاح ما لم يُفْسَخ، على أن لا يَقْرَبها.

الدليلُ قضية زينب بنت رسول الله ﷺ ردها لأبي العاص بالعقدِ الأول على الصحيح.

آيةُ الممتحنة تتعلَّق بحالة خاصة في نساءٍ خرجن فِرارًا بدينهن من دار الحرب.

خصوص السبب قد يمنع عموم الحكم عند بعض علماء أصول الفقه، نصَّ عليه المازري في «شرح البرهان» وغيره، فيكون النكاح نكاحًا جائزًا غير لازم.

الواقع: نساء يُسْلِمن في الغرب تحت أزواج غير مُسلِمين، أحيانًا كبارًا في السن، وقد يتبع الرجل زوجته في الإسلام، فإذا فُرِض عليهما الفراق فقد ترتدُّ كما ورد في سؤال من أمريكا بهذا المعنى.

الجديد: هو تواصل العالَم وانتشار الإسلام بحمد الله تعالى وبخاصة بين النساء.

المقصد الشرعي: التيسير والتبشير، والمحافظةُ على الدين مقصد أعلى، وعدم التنفير.

وقد انتبه لهذا المقصد ابن تيمية عندما قال: إنه يكفي تنفيرًا أن تعلم أنها ستفارقُ زوجها إذا أسلمت.

النتيجةُ: جوازُ بقائها مع زوجها، وكان هذا قرار المجلس الأوربي للبحوث والإفتاء، خلافًا للمجامع الفقهية الأخرى.

التعقيب:

الملحوظ في كلام الشيخ عن هذه المسألة أنه لم يستنجد بالمقاصد فقط للوصول إلى النتيجة التي يريدها، وهي القول بالجواز، بل نجده عمد إلى مستندات العلماء القائلة بعدم الجواز، فنقضها واحدةً واحدةً، وفيما يلي الملحوظات على كلام الشيخ:

١ـ أهم ما في هذه المسألة هو وجود إجماع علماء الأمة جيلًا بعد جيل عَبْر قرون متطاولة على عدم جواز بقاء الكتابية إذا أسلمت تحتَ زوجها الكتابي إذا أبى الإسلام، لكن الأستاذ ابن بيّه تجاهل هذا الإجماع، وصوَّر من البداية أن المسألة فيها خلاف بين جمهورٍ يَرَوْن المنع واثنين من الصحابة يُشاركهما تابعي يرون الجواز، في حين أن الحقيقة خلاف ذلك.

فقد ثبت أن عمر فرَّق بين زوجتين مشركتين وبين زوجيهما، كذلك ثبت أنه فرَّق بين عباد النصراني وزوجته لما أسلمت وأبى الإسلام[1].

وما نُسب إلى الزهري أنه قال: «هما على نكاحهما ما لم يُفرِّق بينهما سلطان»، أي القاضي، محمول ـ إن صح ـ على بقاء عقدة النكاح في أثناء العدة، فإذا انقضت وقعت الفرقة دون حكم، وقد نقل الترمذي اتفاق العلماء على ذلك فقال: «والعمل على هذا عند أهل العلم أن المرأة إن أسلمت قبل زوجها ثم أسلم زوجها وهي في العدة أن زوجها أحق بها ما كانت في العدة»[2].

---

(١) «مصنف ابن أبي شيبة» (١٨٦١١). (٢) «الجامع الصحيح للترمذي» (٢: ٤٣٩).

فما نسبه لعمر وعلي رضي الله عنهما وكذلك الزهري غير صحيح، والذي يبدو أن الشيخ أخذ تصحيح ما نُسب إليهما من بحث لأحد المغامِرين بركوب بحر الحديث، ممن له شُذوذات خالَف فيها السابقِين واللاحقين، فغرق وأغرق غيره، ومنهم فضيلة الشيخ الذي لا يُعْرَف له باع في الصنعة الحديثية.

٢ـ القائلون بخصوص السبب ينتهون إلى النتيجة نفسها التي يقول بها القائلون بعموم اللفظ، وبيان ذلك:

كي يخرج الأستاذ من دلالة آية الممتحنة على التفريق ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠] لجأ إلى القول بأن: «خصوص السبب قد يمنع عموم الحكم عند بعض علماء أصول الفقه»، والنتيجة عنده أن: «يكون النكاح نكاحًا جائزًا غير لازم». ولو سِرْنا على كلام الشيخ هذا لَبَطلت أحكام كثيرة أُخِذت من عمومات النصوص، ولم يقل جمهور العلماء: إنها خاصة بأسبابها.

غير أن الأمر المُحيِّر هو: كيف غاب عن فضيلة الأستاذ أن الذين قالوا بخصوص السبب يدخلون غير صورته في الحكم عن طريق القياس، فهم وإن قالوا بخصوص السبب، إلا أنهم ينتهون إلى النتيجة ذاتها بجامع العلة بين السبب والصورة، وقد سَبَق أن عَلِمْنا أن مسالك العِلّة هي الوجه الثاني مِن وُجوه معرفة المقصد، كما قَرَّر الشاطبي وشايعَه ابن عاشور.

يقول ابن تيمية: «والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب: هل يختص بسببه، فلم يقل أحد: إن عُمومات الكتاب والسُّنة تختص بالشخص المُعيَّن، وإنما غاية ما يقال: إنها تختص بنوع ذلك الشخص، فتَعُمُّ ما يشبهه، ولا يكون فيها بحسب اللفظ، والآية التي لها سبب مُعيَّن إن كان أمرًا أو نهيًا

فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممَّن كان بمنزلته»[١].

وعندما أراد بعض المُتعصِّبين اتهام الإمام الشافعي في علمه «عابوا عليه ما نُقل عنه أنه قال: العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ»[٢].

فانبرى الفخر الـرازي للرد عليهم قائلًا: «معاذ الله أن يصح هذا الجواب عنـه! كيف وكثير من الآيات نزلت في أسـباب خاصة، ثـم لم يقل أحد من الأئمة: إنها مقصورة على تلك الأسباب؟! ولنذكر منها أمثلة:

أحدهـا: أن آية قطاع الطريـق نزلت في قوم مُعيَّنِيـن، ولم يقل أحد من الأئمة: إن ذلك الحكم مقصور على أولئك القوم»[٣].

ثم بعد هذا المثال سرد أربعة أمثلة أخرى، وهي الأحكام الخاصة باللعان، والظهار، والمباشرة، وكفارة الجماع في رمضان، وذكر أن ما من أحد من العلماء قال: إن النصوص العامة الدالة على تلك الأحكام خاصة بأسبابها.

ثم قـال: «والذي يُحقِّق ذلـك أن المقتضي للعموم قائـم، والمعارض الموجود لا يصلح معارضًا له، فوجب أن يبقى على العموم «بيان أن المقتضي عموم اللفظ، وبيـان أن المعارض الموجود لا يصلح معارضًا»، هو: أن كون اللفـظ بيانًا لمحل السـؤال لا ينافي كونـه بيانًا لغير ذلـك المحل. فثبت أن المقتضي قائم، والمعارض غير معارض؛ فوجب القول بالعموم»[٤].

---

(١) أحمد بن تيمية، «مقدمة في أصول التفسير» (ص١٦).

(٢) فخر الدين الرازي، «مناقب الإمام الشافعي» (ص١٧٠).

(٣) «مناقب الإمام الشافعي» (ص١٧٠).

(٤) «مناقب الإمام الشافعي» (ص١٧١).

القائلون بخُصوص السبب يدخلون غير صورته في الحكم عن طريق القياس:

وممَّن ناقَش هذه المسألة وأعطاها حقَّها من التمحيص ورد الشبهات التي أُثِيرت حولها الشيخ محمد الزرقاني رحمه الله، فقد تعرَّض لشُبهة خصوص السبب التي يريد بعض الناس أن يجعلوا منها متَّكأً لتعطيل الأحكام المبنية على القول بعموم اللفظ، ففنَّد زعمهم بما لا مَزِيد عليه، ومن جملة ما قال في ذلك:

«إن أفراد غير السبب كلها يتناولها الحكم عند الجمهور، ما دام اللفظ قد تناولها، أما غير الجمهور فلا يسحبون الحكم إلا على ما استوفى شروط القياس منها دون سواه إن أخذوا فيه بالقياس»(١).

٣ـ صوَّر الشيخ الواقع أو صُوِّر له على غير ما هو عليه، فقد جاء كلامه وكأن النساء في طوابير طويلة أمام المراكز الإسلامية يردن الدخول في الإسلام، مع أن الواقع على خلاف ذلك، ولم نسمع أن امرأة كتابية امتنعت عن الدخول فيه بسبب حكم التفريق! وإن حدث ذلك فحالات فردية لم تَرْتقِ إلى أن تكون ظاهرةً تستوجب الوقوف عندها، والشيخ ذَكَر في صدر حديثه عن هذه المسألة: أن بحثه فيها جاء بناءً على سؤال ورد بهذا الشأن، فهل سؤال من شخص أو أشخاص يستدعي مراجعة حكم مُجْمَع عليه؟

لقد ذكر العلماء: أن على المفتي الاستفصال من المستفتي إذا أحس أنه يُصوِّر المسألة على غير وجهها ليظفر بجواب يريده(٢)، ومما يُؤْسَف له أن السؤال عن هذه المسألة جاء من أناسٍ من إحدى دول المغرب العربي يقيمون

---

(١) محمد عبد العظيم الزرقاني، «مناهل العرفان» (١: ١٢٧).

(٢) شهاب الدين القرافي، «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام» (ص١١٨).

في أوربا ومُتأثِّرين بشخصيات معروفة بدعوتها إلى تجديد الدِّين وبأطروحاتها الفقهية الشاذة التي تُخالِف ما تَعارَف عليه علماء المسلمين وعوامُّهم، كالقول بجواز اقتران المسلمة بالكتابي ابتداءً، ولا أبالغ إذا قلت: إن الواقع يشهد بخلاف ما أورد صاحب أو أصحاب السؤال الذي بنى عليه الشيخ فتواه.

أقول: إن الواقع يَشْهَد ظاهرةَ رِدّة كثيرٍ من نساء كتابيات أسلمن وتَزوَّجْن من مسلمين في الغرب بعد مدة من الزمن بلغت عند بعضهن أزيد من عشرين سنةً عِشْنها مسلماتٍ، هذه الظاهرة هي الجديرة بالدراسة لمعرفة أسبابها ووضع الحلول لها، بدلًا من هز الثقة بأحكام الإسلام الثابتة من خلال أمثال هذه الفتاوى التي تضر بالإسلام ولا تنفعه.

٤ـ مَن يقرأ توصيف الشيخ للواقع يَشْعُر وكأن مسألة إسلام الكتابيات نازلةٌ جديدة لم تُعْرَف من قبلُ، فهل «تواصُل العالم وانتشار الإسلام ـ بحمد الله تعالى ـ وبخاصة بين النساء» أمر جديد؟ ألم يعش المسلمون والنصارى في مصر منذ فَتْحِها جنبًا إلى جنب وهم بالملايين؟ ألم يعش المسلمون مُجاورِين للنصارى في الأندلس أكثر من ثمانية قرون؟ وفي كثير من بلاد المُسلِمِين يُوجَد نصارى عاشوا مع المُسلِمِين منذ قرون كما في تركيا ولبنان وفلسطين. وإذا كان واقع الحال كذلك فلِمَ يُصوَّر الأمر وكأن المسلمين أو النصارى قد تعارفوا لأول مرة، أو كأن أحدهما هبط من كوكبٍ آخَر غير كوكب الأرض؟

٥ـ يستند الشيخ إلى مقصد التبشير وعدم التنفير، ويستدل لذلك بقول ابن تيمية، مع أن ابن تيمية أجاز البقاء ولم يُجِز الوطء. ولو شايعنا الشيخ في بناء الأحكام على هذا المقصد لهُدِّمت أحكام كثيرة قائمة ومستقرة! فالغرب اليوم والعلمانيون في ديار الإسلام يَتأفَّفون من أحكام الحدود، ويرونها قاسيةً

ووحشية، وأحكام المرأة يَرَوْنها تقييدًا للحرية، فهل نُبدِّل هذه الأحكام بحُجة أنها تُنفِّر غير المسلمين من الدخول في الإسلام؟

بقي سؤال في غاية الأهمية، وهو: ما الذي يمنع تنزيل هذه الأحكام على غير أهل الكتاب؟ بمعنى هل يمكن بناءً على مقصد التبشير وعدم التنفير أن نُجيز للهندوسي أو البوذي أو السيخي - رجلًا كان أو امرأة - إذا أسلم أو أسلمت أن يبقى مع شريكه إذا رفض الإسلام، خاصةً في الشعوب الوثنية كالهند، حيث قد يكون للزوج والزوجة سبعة أطفال؟ فهل نُجِيز لمَن أسلم منهما البقاء مع شريكه الرافض للإسلام بحجة مقصد التبشير وعدم التنفير، خاصة وأن المسلمين البالغ عددهم فيها نحو مئتي مليون يعيشون في طوفان من الوثنيين منذ قرون عديدة؟ سؤال يحتاج إلى إجابة.

ملحوظات أخرى على فتاوى للشيخ:

لقد اكتفيتُ بالتعليق على ثلاثة أمثلة طلبًا للاختصار، غير أنني رأيتُ إبداء بعض الملحوظات على مسائلَ أخرى ساقها الشيخ، كمسألة بيع دَيْن السَّلَم لغير مَن هو عليه، ومسألة تأجيل العِوضَيْن.

فقد رأينا الشيخ يقولُ في حكم بيع دَيْن السلم: «الجمهور أن ذلك لا يجوز؛ لأنه من باب بَيْع الدَّيْن، فيكون من باب بيع ما ليس عندك، وذَهَب مالك إلى جوازه ما لم يكن طعامًا بشروط.

الجمهور استدلُّوا بجملة من الأحاديث تَنْهَى عن بيع ما ليس عندك، باعتبار عمومِ الصيغة، أكثرها في الطعام، ودليلُهم ليس بالقوي، وقولُ ابنِ عباس: «أحسب أن كل شيء كالطعام» إنما هو اجتهاد منه.

المالكيةُ قَصَروا النهي على الطعام، واعتبره بعضُهم تَعبُّديًا، كما في التوضيح، وعَلَّله القرافي بأهمية الطعام والأقوات، وأجازوا بَيْع دَيْن السَّلَم في غير الطعام بناءً على عموم ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]»(١).

في هذا النقل عن الشيخ نجده يُضعِّف العموم الوارد في الأحاديث الناهية عن بيع ما ليس عندك التي استدل بها الجمهور، وسكت عن استدلال المالكية بعموم الآية على الجواز، فلا أدري لِمَ اعتبر العموم على المنع دليلًا ضعيفًا وسكت عن العموم الدال على الجواز؟

وفي مسألة تأجيل العِوَضَيْنِ قال: «هي مسألة نُقِلَ فيها الإجماع بالتحريم، وعَلَّل ذلك القرافي في «الفروق» بأنه سبب لكثرة الخُصومات، فمنع الشارع ما يُفْضِي إلى ذلك، وهو بيع الدَّيْن بالدَّيْن.

ولا يُوجَد نصٌّ قاطع، فحديث النهي عن الكالئ بالكالئ حديثٌ ضعيف، وقال الإمام أحمد رَحِمَه الله تعالى: إنه لم يثبت شيء في ذلك، إنما هو الإجماع.

وفي الواقع: أصبح الكثير من المعاملات الدولية تقوم على هذا النوع من الديون، فالبترولُ مثلًا يتعامل فيه المتعاملون أشهرًا قبل التسليم ومن دون أن يُقدَّم الثمن ليكون سَلَمًا، وقد وُضِعت أدوات تمنع الخصومات وتضبط المعاملات، والناس بحاجة إلى مثل هذه العقود؛ لأن نظام التعامل العالمي يفرضها.

أما الإجماع فقد نُقِل فيه قولُ سعيد بن المُسيَّب بجواز تأجيل البدلين، وسعيد رضي الله عنه من أعلم التابعِين بالبيوع حسب عبارة ابن تيميةَ، وخير التابعين كما روي عن أحمد.

---

(١) د. عبد الله بن بيه، «علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه» (ص١٥١).

ومذهب سعيد تلوح أقباس منه في مذهب مالك الذي جوَّز تأخير رأس مال السَّلَم لثلاثة أيام بشرط ومن دون شرط إلى حلول أجل المُسْلَم فيه.

أفلا يجوز أن نقول من باب رفع الحرج بجواز ذلك اليوم، بناءً على مقصد قَضَى ومقصد تأكَّد؟[١]

التعليق:

نلاحظ هنا أن الشيخ استخدم أداة مدرسة التجديد عند الاصطدام بصخرة الإجماع، وهي البحث عن قول ولو شاذًّا للبرهنة على عدم وجود إجماع في المسألة التي يريدون إيجاد فتوى جديدة لها، وإذا كان هناك نصٌّ في المسألة فهو نص غير قطعي، بمعنى أنه يجوز الاجتهاد في ثبوته ودلالته، أليس الظني يقبل الاجتهاد؟

فهنا نجده لا يعترف بالإجماع في المسألة بحُجة أن سعيد بن المسيب قال بجواز تأجيل البَدَلَيْنِ، ودعَّم رأي سعيد بقول ابن تيمية: إنه أعلم بالبيوع، وقول أحمد: إنه خير التابعين، وهو دليل شِعْري، في حين عندما عضَّد الجمهور رأيهم في منع بيع دَيْن السَّلَم بقول ابن عباس وجدناه يقول: إن هذا اجتهاد منه، ألا يحق لنا على طريقته أن نُزكِّي قول ابن عباس بأنه ترجمان القرآن، وصاحب رسول الله ﷺ الذي دعا له: «اللهم فَقِّهه في الدِّين وعَلِّمْه التأويل»؟ فإذا كان ترجيح الأقوال بالتزكية، فأولى الناس عندئذ مَن زكَّاه رسول الله ﷺ.

أمـا تضعيفه لحديث النهي عن بيع الكالئ بالكالئ اسـتنادًا لقول أحمد: إنـه لم يثبت فيه شـيء، فيكفي أن أحمد قال: إنه الإجمـاع، والإجماع ـ كما

---

(١) «علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه» (ص١٥٢-١٥٣).

تَقــرَّر في الأصول - لا يُبْحَث عن دليله؛ لأنــه لا يقوم إجماع بدون دليل كما قرَّر الأصوليون، بــل إن الإجماع يدل على أن العلماء تَلَقَّوا الحديث بالقبول وعملوا به جيلًا بعد جيل، وهذا كافٍ في بيان صحة معناه.

ثم إذا كان الشــيخ قد سَــيْطَرت عليه فِكْرة أن المقاصد تَعْني التَّيْسِير كما رأينا من خلال الأمثلة التي ســاقها، فما الذي يجعل ترجيحَه بمقصد التيسير أولى من المقاصد التي علَّل بها الجمهور المنع، أليس منع الخصومات الذي علَّل به القرافي منع الجمهور بيع الدَّيْن بالدين مقصدًا شرعيًّا؟

وفي نهاية رسالته ذكر الشيخ ابن بيّه أن قائمة المسائل التي تحتاج إلى مراجعة طويلة «منها اشتراء بيوت في الغرب بقروض من البنوك اعتمادًا على مذهب أبي حنيفةَ والنخعي. وهناكَ قضايا جديدة كالاشتراك في الانتخابات في الغرب، وأنواع المعاملات، وجواز تهنئة غير المسلمين وعيادتِهِم وتعزيتِهِم اعتمادًا على الرواية الثالثة في مذهب الإمام أحمد، والتي أيدها ابن تيميةَ للمصلحة كما في «الإنصاف» للمرداوي»(١).

لقد ذكر الشيخ في هذه القائمة الختامية عدةَ مسائل سأقف عند اثنتين منهما مُعلِّقًا عليهما بإيجاز قدر إيجاز الشيخ لهما، وأولى هذه المسائل شراء البيوت في الغرب بقروض ربوية اعتمادًا على مذهب أبي حنيفة والنخعي!

لا أريــد الدخول في ردٍّ مُفصَّل، وســأكتفي بالقــول لمَن يحتج بمذهب هذين الإمامين: أن فتوى إجازة القروض اعتمَدَتْ فيما اعتمَدَتْ على مذهب الأحناف القاضي بأن العقود الباطلة في دار الإســلام جائزة في دار الحرب،

(١) «علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه» (ص١٥٦-١٥٧).

من ذلك أخذ المُسْلِم للربا الناجم عن العقد الربوي بينَه والحَرْبيِّين في دارهم، لكن المذهب لا يقف عند إجازة عقد الربا، بل يجيز عقود بيع الخمر والخنزير والقمار أيضًا. والسؤال: هل يُجيز الذين أفتوا بأخذ القروض الربوية هذه العقود أيضًا وقد أفتى بها الحنفية بناءً على أصلهم الذي اعتمدوه؟ إذا كانت الإجابة بالنفي فما دليلهم على التفريق بين عقد الربا وبقية العقود الأخرى[(١)]؟

وثاني المسائل: تهنئة غير المسلمين وعيادتهم وتعزيتهم، ونسبة إجازة ذلك لابن تيمية فيما نَقَل عنه المرداوي.

وكل ما ذُكِر للعلماءِ فيه كلامٌ، ولا حرج على مَن أخذ بقول المُجِيزِين، ففي الأمر سَعة، غير أن الأمر الذي ينبغي الوقوف عنده هو قول الشيخ بإجازة تهنئة غير المسلمين دون تفصيل، وإن كان قد صرَّح بجواز التهنئة بأعيادهم في كتابه «صناعة الفتوى»، ونسب ذلك لابن تيمية، والحقيقة أن ابن تيميّة إنما تكلَّم عن التهنئة في المناسبات العادية لا الدِّينية، كالتهنئة بمولود أو عرس؛ لأن كلامه جاء مطلقًا يُشْعِر بأن ابن تيمية يجيز تهنئة غير المسلمين بأعيادهم الدينية، والذين أثاروا هذه المسألة في عصرِنا إنما يسعون إلى القول بإجازة تهنئة أهل الكتاب بأعيادهم، وخاصةً ما يُعْرَف بعيد الميلاد، ومِن ثَمَّ يتلمسون لهذه التهنئة التي لم يقل بها أحد من السابقِين تخريجات من هنا وهناك. ويبدو أن الشيخ قد عَثَر على هذا النصِّ لابن تيمية رحمه الله، فأتى به دليلًا على الإجازة، ولكن بالنظر في النص المنقول يَتبيَّن أنه لا يَخْدُم مسعى الشيخ في القول بالإجازة، ونص كلام ابن تيمية:

---

(١) ينظر في الرد على هذه الفتوى كتاب «وقفات هادئة مع فتوى إباحة القروض الربوية لتمويل شراء المساكن في المجتمعات الغربية» للدكتور صلاح الصاوي.

«ويجوز عيادة أهل الذِّمّة وتهنئتُهم وتعزيتُهم ودخولُهم المسجد للمصلحة الراجحة كرجاء الإسلام، وقال العُلَماء: يُعاد الذِّميُّ ويُعرَض عليه الإسلامُ، وليس لهم إظهار شيءٍ من شِعار دِينهِم في دار الإسلام، لا وقت الاستسقاء، ولا عند لقاء الملوك»[(١)].

فإذا كان يستشهد بقول المانِعين لإظهار شيءٍ من شعائر دينِهم فكيف يقال: إنه يُجَوِّز تهنئتهم بعيدهم الديني؟! ثم إن تلميذه ابن القيم ـ وهو أعلم الناس بفتاواه ـ يقول: «وأما التهنئة بشعائر الكفر المختصة به فحرام بالاتفاق، مثل أن يهنئهم بأعيادهم وصومهم»[(٢)].

أخيرًا: فعندما أصبح الأستاذ ابن بيّه عضوًا في المجلس الأوروبي للإفتاء ظنَّ بعض الناس أن وجوده سيَكْبَح جماح المُندفِعين من الشيوخ الشباب والمتأثِّرين بفِكْر التجديد الفقهي في المجلس، باعتبار أن الرجل دارِس للفقه المالكي على يد المشايخ ببلده الأصلي، ومن ثَمَّ علقوا الآمال عليه في تقويم مسيرة المجلس ومَنْهَجيَّته في إصدار الفتاوى، إلا أن الأيام أتت بخلاف ما كان يُظَنُّ ويُشْتَهى، فالملحوظ على الشيخ أنه أخذ ينهج طريق مدرسة التجديد في الفتوى، ذلك المنهج القائم على التلفيق بين الأقوال، والاستشهاد بالأقوال الضعيفة والمهجورة، واستخدامها أداةً للقول بأنه لا إجماع في المسائل التي يريدون مراجعتها وإصدار فتاوى جديدة بشأنها، نسأل الله تعالى أن يُلْهِمنا والشيخ السداد والرشاد في القول والعمل، وأن يحسن ختامنا.

---

(١) علي بن محمد البعلي «كتاب الاختيارات العلمية» (ص١٩٠).

(٢) ابن قيم الجوزية، «أحكام أهل الذمة» (ص١: ٤٤١).

الفَصْلُ الرَّابع

الحداثيون العرب والمقاصد

إبطال الأحكام الواردة في النصوص الشرعية بالتفسيرات المُتمحِّلة مسلكٌ قديم، نَهَجته وسارت عليه بعضُ الفرق المنتسبة للإسلام، دافِعُهم لذلك إضفاء الصبغة الشرعية على عقائدهم الدينية، وآرائهم السياسية المخالفة لصريح تلك النصوص، ولَمّا كانت قوانين اللسان العربي لا تُطاوع أهواءهم ورغباتِهم النفسية في استنطاق النصوص الشرعية بما يريدون، عَمَدوا إلى تأويلها وتوجيهها بما يحقق خدمة تلك العقائد والرغبات والأهواء.

من ذلك تفسير بعض علماء الإمامية لقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ [النحل: ٦٨]، فقد قال: «النحل: الأئمة، والجبال: العرب، والشجر: الموالي، ومما يعرشون: الأولاد والعبيد»(١).

وكتفسيرهم لقوله تعالى ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢] أن «الكتاب» معناه: عليٌّ عليه السلام لا شك فيه، و﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ معناه: بيان لشيعتنا(٢).

وقريب من هؤلاء في عصرنا شريحة من أبناء المُسلِمين وقعوا تحت تأثير الضغط الهائل لثقافة الغرب، وسيادة مفاهيمه عن الكون والحياة، وهو تأثيرٌ

(١) أبو الفضل محمد بن مسعود، «تفسير العياشي» (٢: ٢٨٥).

(٢) هاشم الحسيني البحراني، «البرهان في تفسير القرآن» (١: ١٢٣).

ناجم عن تفوقه المادي الكبير، ونجاحه في إرساء دولة المؤسسات، وحماية الأفراد من عَسْف السلطة. هذه الشريحة تقبل بالإسلام بصفته شعائر ومبادئ أخلاقية شخصية، ولكنها ترفض أحكامه المنافية لقيم الغرب، ومِن ثَمَّ تعمل على تعطيلها بتأويلها.

وتـــأتي أحكام الحدود، والأحكام الخاصة بالمرأة، والقول بتحريم الربا «الفوائد المصرفية» في أوّل قائمة الإبطال عند هؤلاء، بل وصل الشــطح في الاستنباط عند بعضهم إلى القول بإبطال بعض العبادات كالصوم؛ لأنه يؤدي إلى نقص الإنتاج.

لذا نجد هذه الشريحة تعمل جاهدةً على إلغاء أحكام الشريعة، أو محاربة ما ســوى العبادات من أحكام، وغالب العَلْمانيِّين في بلاد المسلمين من هذا النوع، ممن يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض.

هذه الشريحة تبحث وتتلمس ما يحقق لها هدفها سالف الذكر، من خلال الأحكام الشــرعية ومنهج اســتنباطها نفســه، فلجأت أولًا إلى تراث المعتزلة للاستعانة به في تحقيق مرادهم، وكان لهم كثير من التفسيرات التي لا تستقيم مع ما هو مســتقر ومُتعارَف عليه عند علماء المســلمين وفقهائهم، ســواء في مجــال العقائد أو في مجال الفقه، فمنهم مــن قال: إن قصة آدم وحَوّاء الواردة في القرآن تعبير عن مراحل التطور البشري من طور الطفولة والخرافة إلى طور الرشد والنضج(١).

وذهب بعضهم إلى أن وادي النمل الوارد في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَوۡاْ

---

(١) محمد رشيد رضا، «تاريخ الأستاذ الإمام» (١: ٢٦٧-٢٦٩).

عَلَىٰ وَادِ ٱلنَّمْلِ﴾ [النمل: ١٨] إشارةٌ إلى مكانٍ كثير السكان على ما قرَّره الجاحظ، ولا يُراد به وادٍ تسكنه الحشرة المعروفة التي كلَّمها سليمان عليه السلام[١].

ولَمّا عثروا على قول الطوفي: «إن المصلحة من أدلة الشرع، وهي أقواها وأخصها فَلْنُقدِّمها في تحصيل المصالح»[٢]. فَهِموا من ذلك أن المصلحة تُقدَّم على النص عند التعارض، ولذلك اعتبروا قول الطوفي هذا ضربًا من الفتوحات الفكرية العظيمة؛ لأنه يمثل لهم جَسْرًا يوصلهم إلى ما يريدون من أحكام بإلغاء الأحكام التي لا تروقهم، بحجة أنها لا تحقق المصلحة التي تغيَّرت بتغير ظروف الحياة.

ثم تبيَّن لبعض هؤلاء أن لعمر بن الخطاب اجتهاداتٍ ظاهرها مخالف للمنصوص، مثل إيقافه حد السرقة في عام الرمادة، وإيقافه لسهم المؤلفة قلوبهم، فخُيِّل إليهم بسبب عدم معرفتهم تَصرُّفاتِ المُجتهِدين من العلماء في المنقول أن عمر كان يُقدِّم المصلحة على النص الشرعي، فأخذوا يَتكلَّمون عن إدراك عمر للواقع، وعن مرونته الاجتهادية، وخرجوا من ذلك بنتيجة مُفادُها: أنه إذا تغيَّر الواقع تغيَّر الحكم الشرعي تبعًا لذلك؛ لذا نجد منهم هذا الثناء والإشادة بما نُقل عن عمر رضي الله عنه من تصرُّفات، كل ذلك سعيًا منهم للتخلُّص والتملُّص من الأحكام التي لم تَعُد تتماشى مع الواقع الجديد في ظنهم.

وأخيرًا ظهر الحديث عن نظرية المقاصد، فبدت للشريحة المذكورة أنها الوسـيلة التي كانوا يبحثون عنها، وحالفهم الحـظ بالعثور عليها كي يحققوا من خلالها ما عجزت عنه الأدوات السـابقة، وهذا ما يُفسِّر احتفاء الأوساط

(١) مصطفى صبري، «موقف العقل» (٤: ٣٩٥-٣٩٦).

(٢) محمد عبد القوي الطوفي، «رسالة في المصلحة» (ص٤٧).

السالفة الذِّكْر بهذه النظرية في العقدَين الأخيرَين، ذلك الاحتفاء الذي تَجسَّد في استشـــهادِهم بها عند حديثهم عن ضرورة إعادة قراءة نصوص الشـــريعة قراءةً عصريةً.

كتابات الدكتور محمد الجابري أنموذج هذا الاتجاه:

ومن رموز هذه الشَّريحة الدكتور محمد عابد الجابري، المُفكِّر المغربي وأحد فلاسفة الحداثة العربية، له في موضوعها كتاب «الحداثة والتراث»، وهو «عبارة عن مجموعة من الدراسات والمناقشات أنجِزَت في أوقات متباعدة، وتتناول موضوعات مختلفة»(١)، لكنها تدور كلها حول مسألة المنهج والرؤية في الدراسات التراثية، وإن كان القارئ لكتبه يجد أن مسألة إعادة قراءة التراث تعرَّض لها في أكثر من كتاب بصورة أو بأخرى كما سنرى.

والذي دعا لاختيار الأستاذ الجابري بصفته نموذجًا للحداثيين العرب أمران:

الأول: أن الرجل معروف بكثرة المؤلفات التي يدور معظمها حول محور النهوض بالأمة العربية من كبوتها وسبل ذلك، وحظي العديد منها بالطبع عدّة مرات(٢)، وتَحدَّث في بعضها عن مقاصد الشريعة؛ لذا ستتم في السطور التالية مناقشـــة أفكاره وما قاله عنها باعتباره نموذجًا ينطق بلســـان التيار الذي ينتمي إليه، وفي هذا غُنْية عن عرض ومناقشـــة كل ما قالـــه كُتّاب العلمانية العرب،

(١) د. محمد عابد الجابري، «التراث والحداثة» (ص٧).

(٢) طبع كتابه «تكوين العقل العربي» إحدى عشرة مرة، وكتابه «بنية العقل العربي» عشر مرات، وكتابه «العقل السياسي العربي» سبع مرات.

ومنهم دعاة الحداثة، فهم وإن اختلفوا حول بعض الجزئيات والكيفيات فإنهم يتفقـون على ضرورة إبعاد الأحكام الشـرعية عن أن تكـون جزءًا من البنيان القانوني الذي يحكم الدولة والمجتمع.

الثاني: أن الأستاذ الجابري يدعو صراحة إلى الحداثة، وفي الوقت ذاته يبدو مُبجِّلًا للتراث الإسلامي حين ينكر على بعض الحداثيين العرب دعوتهم إلى تتبع خُطى الحداثة الأوربية، فهو يرى أن لكل حداثة خصوصيتها، ومِن ثَمَّ لا بد أن تنبع الحداثة العربية من التراث العربي الإسلامي، كل ذلك يجعل منه النموذج المناسب لمعرفة كيف ينظر الحداثيون العرب إلى مسألة الشريعة وتطبيقها، خاصةً أن الدكتور الجابري استثمر مسألة المقاصد، وبنى عليها منهجه في تفسير ورود الأحكام الشرعية زمن التنزيل، كما أسَّس عليها منهج استنباطها في المستقبل.

وسيلحظ القارئ طول النقول عن الرجل من كتاباته؛ وذلك حرصًا على توضيح فكرته، ونظرته الحداثية للتراث كما أرادها هو دون خلل، فالنقول القصيرة والاقتباسات المُقْتضَبة من كتبٍ أو كتاب قد تُوحي لبعض القُراء أن هناك نوعًا من التجني على المنقود بعدم إعطاء فكره مساحة كافية من العرض والبيان.

مفهوم الحداثة عند الأستاذ الجابري :

يُعرِّف الأستاذ الجابري الحداثة بأنها: «رسالة ونزوع من أجل التحديث، تحديث الذهنية، تحديث المعايير العقلية والوجدانية»(١).

وفي مكان آخَر يقول: «إنها قبل كل شيء: العقلانية والديمقراطية، والتعامل

---

(١) د. محمد عابد الجابري، «التراث والحداثة» (ص١٧).

العقلاني النقدي مع جميع مظاهر حياتنا»[١].

ولكن لم الحداثة ؟

يجيب الدكتور الجابري قائلًا: «عندما تكون الثقافة السائدة ثقافةً تراثية فإن خطاب الحداثة فيها يجب أن يتَّجه أولًا وقبلَ كلِّ شيء إلى التراث بهدف إعادة قراءته وتقديم رؤية عصرية عنه؛ لأن التعامل العقلاني النقدي مع جميع مظاهر حياتنا ـ والتراث من أشدها حضورًا ورسوخًا ـ هو الموقف الحداثي الصحيح»[٢].

في التعريف الأول نجد الجابري يُقرِّر أن الحداثة تعني: تحديث الذهنية، وتحديث موازين العقل، وقراءة التراث بهما، وتوليد رأي جديد بخصوصه يتلاءم مع العصر.

والتعريف الثاني لا يختلف عن الأول كثيرًا إلا بإضافته للديمقراطية وجعلها رديفًا للعقلانية، وكأنه بذلك يُشِير إلى أن وظيفة الحداثة إنهاء استبداد التراث وسيطرته على عقولنا، كما أنهت الديمقراطية استبداد وهيمنة حكم الفرد. والنتيجة في كلتا الحالتين واحدة، وهي: التخلُّص من استمرار هيمنة التراث على عقولِنا وطريقة تفكيرنا، وذلك عن طريق سيطرتنا نحن عليه بفهمه وَفْق ما يقضي به عصرنا.

«ومن هنا كان من متطلبات الفَهْم الحداثي في نظرنا تجاوز هذا الفهم التراثي للتراث، إلى فهم حداثي، إلى رؤية عصرية له»[٣].

---

(١) «التراث والحداثة» (ص١٨).

(٢) «التراث والحداثة» (ص١٨).

(٣) «التراث والحداثة» (ص١٧).

لماذا يدعو الأستاذ الجابري إلى الحداثة؟

لأن المناداة بتطبيق الشريعة الإسلامية أصبح مطلبًا لا يمكن تجاوزه وتخطيه بالكامل في العقود الأخيرة، حتى إن النظم السياسية تحاول ترضية الضمير المسلم بحرصها على الانتساب إلى الشريعة ولو بصورةٍ شكلية، هكذا يقول الأستاذ الجابري.

فتطبيق الشريعة «شعارٌ لا يمكن مواجهتُه بشعارٍ مضاد، ولا حتى بشعار بديل، ومَن يستطيع أن يناقش وجوب تطبيق الشريعة في بلاد إسلامية تستمد معظم نظم الحكم فيها شرعيتها من الانتماء للإسلام بصورة من الصور؟»[1]

وإذا كانت مسألة الشريعة أضحت قضيةً لا يمكن تخطي الدعوة إليها، أو الإعراض عنها كما يرى الأستاذ الجابري، فما الحل إذن لتخطي هذه المسألة التي تُعَد عند التيار الذي ينتسب إليه عقبةً رئيسة في سبيل الخروج بالأمة العربية من تخلُّفها؟

الحل عند الأستاذ الجابري يَكْمُن في الاعتراف بمبادئها ومقاصدها العامة، أما أحكامها الجزئية فلا بُدَّ من تجاوزها، وهذا التجاوز يشمل قواعد وأصول المنهج الموروث إذا لزم الأمر، والمنهج الجديد يكون من خلاله تحديث الأحكام، ولكن بطريقة تُبْقِي صفة الشرعية عليها، وهذا المنهج يُؤسَّس على أصول جديدة تُبْنَى عليها الفروع، ولا يتوجه إلى الفروع الذي يُجْتَهَد فيها. لذلك فالمطلوب «إعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة انطلاقًا من مقدمات جديدة ومقاصد معاصرة، وبعبارة أخرى: إن المطلوب اليوم هو

---

(١) د. محمد عابد الجابري، «الديمقراطية وحقوق الإنسان» (ص٧٠).

تجديد ينطلق لا من مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع، بل من إعادة تأصيل الأصول من إعادة بنائها»[١].

ومن خصائص المنهج الجديد النظر في الضرورات التي أنتجها العصر وجعلها من مقاصد الشريعة الإسلامية، وهو يَتوقَّع أن هذا سيؤدي إلى فتح باب الاجتهاد في الحاجات التي تَطوَّرت وتَجدَّدت في عصرنا، أو ما قد يَجِدُّ ويتغير في المستقبل.

وهكذا «عندما ننجح في جعل ضروريات عصرنا جزءًا من مقاصد شريعتنا، فإننا سنكون قد عَمِلنا ليس فقط على فتح باب الاجتهاد في وقائع عصرنا المُتجدِّدة المتطورة، بل سنكون أيضًا قد بدأنا العمل في تأصيل أصول شريعتنا نفسها بصورة تضمن لها الاستجابة الحية لكل ما يحصل من تغيير أو يطرأ من جديد»[٢].

هل صحيح أن الحداثة لا تعني رفض التراث كما يقول الدكتور الجابري؟

من يقرأ كلام الدكتور الجابري عن الحداثة يجده يُؤكِّد على أنها «لا تعني رفض التراث... بقدر ما تعني... مواكبة التقدُّم الحاصل على الصعيد العالمي، صحيح أن مِن شأن الحداثة أن تبحث عن مِصْداقية أطروحاتها في خطابها نفسه، خطاب «المعاصرة»، وليس في خطاب «الأصالة» الذي يُعْنَى بالدعوة إلى التمسُّك بالأصول واستلهامها... ولكنْ صحيح أيضًا أن الحداثة في الفكر العربي... تَسْتوحِي أطروحاتِها... من الحداثة الأوربية... وحتى إذا

(١) «الديمقراطية وحقوق الإنسان» (١٨٤).

(٢) د. محمد عابد الجابري «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» (ص١٩٢).

سلَّمنا بأن الحداثة الأوربية هذه تمثل اليوم حداثةً عالمية، فإن مجرد انتظامها في التاريخ الثقافي الأوربي - ولو على شكل التمرد عليه - يجعلها حداثةً لا تستطيع الدخول في حوار نقدي تَمرُّدي مع معطيات الثقافة العربية... إنها إذ تقع خارجها وخارج تاريخها لا تستطيع أن تحاورها حوارًا يُحرِّك فيها الحركة من داخلها، إنها تهاجمها من خارجها، مما يجعل رد الفعل الحتمي هو الانغلاق والنكوص، وإذن فطريق الحداثة عندنا يجب في نظرنا أن ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها، وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل؛ لهذا كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني أولًا وقبل كل شيء حداثة المنهج وحداثة الرؤية، والهدف تحرير تَصوُّرنا للتراث من البطانة الأيديولوجية والوجدانية التي تُضْفي عليه داخل وَعْيِنا طابع العامِّ والمُطْلَق، وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخية... من هنا خصوصية الحداثة عندنا... الذي يجعل منها بحق حداثة عربية.

والواقع أنه ليست هناك حداثة مُطْلَقة كلية وعالمية... وبعبارة أخرى: الحداثة ظاهرة تاريخية... مشروطة بظروفها... فهي إذن تختلف من مكانٍ لآخَر، من تجربة تاريخية لأخرى، الحداثة في أوربا غيرها في الصين... في أوربا يتحدثون اليوم عن «ما بعد الحداثة»، باعتبار أن الحداثة ظاهرة انتهت مع نهاية القرن التاسع عشر، بوصفها مرحلة تاريخية قامت في أعقاب عصر التنوير...

أما في العالم العربي فالوضع يختلف... النهضة والأنوار والحداثة لا تُشكِّل عندنا مراحل متعاقبة... بل هي... متزامنة ضِمْن المرحلة المعاصرة التي تمتدُّ بداياتها إلى ما يزيد على مئة عام، وبالتالي فنحن عندما نَتحدَّث عن الحداثة فيجب ألا نفهم منها ما يفهمه أدباء ومفكرو أوربا، أعني أنها مرحلة تجاوزت

مرحلة الأنوار ومرحلة النهضة التي تقوم أساسًا على... إحياء التراث... إن الحداثة عندنا كما تَتحدَّد في إطار وضعيتنا الراهنة، هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معًا، والعمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديمقراطية»[(١)].

حداثة الدكتور الجابري ترفض التراث وإن ادَّعى خلاف ذلك:

مَن يقرأ كلام الدكتور الجابري الذي قرَّر فيه أن الحداثة ليست واحدة، وأن لكل أمة حداثتَها المرتبطة بتاريخها وتراثها، ومَن يقرأ تقريعه للحداثيِّين العرب الساعين لتقليد الحداثة الأوربية؛ يظن بادئ ذي بَدْء أن دعوته لاحتواء التراث الإسلامي تعني المحافظة عليه، وجعله مركزَ الانطلاق نحو النهوض، لكن سَرْعان ما يَتبيَّن للقارئ أن مقصده من ذلك الاحتواء تفكيك التراث، وإعادة قراءته قراءة حديثة تلائم مستجدات العصر.

وحداثة القراءة هنا تعني إعادة تفسير وفهم مصادر الأحكام الشرعية، وَفْق الظروف والمستجدات المُعاصِرة، بعيدًا عن أدوات ومنهج الفهم المعروف، الذي هو من التراث الذي ناسَب زمانه ومكانه، ولم يَعُد يناسب عصرنا، وهذا يعني عمليًّا تعديل الأحكام الشرعية بما لا يخالف القيم الفِكْرية للحضارة الغربية الغالبة والسائدة في عالَم اليوم، وبالتالي فدعواه أن لكل أمة حداثةً خاصة بها، ولومُه وتقريعه للحداثيِّين العرب على تقليدهم لحداثيي أوربا ما هو إلا لون من الخداع الفكري؛ لإيهام القارئ أنه مع التراث والداعين لاستيعابه ـ هذا إن أسأنا به الظن ـ أو هو تناقض بسبب اضطرابه الفكري، وعدم استقراره على نظرية معرفية متناسقة ومتماسكة ـ إذا أحسنا به الظن ـ ونحن

(١) د. محمد الجابري «التراث والحداثة» (ص١٥-١٧).

كذلك، ولكن تبقى المُحصِّلة النهائية أن دعواه خصوصية الحداثة العربية ليست للتأسيس عليها، بل هي محاولة منه لنقض التراث بالتراث، واستبداله بما يوافق ويلائم ظروف العصر، وهذا عين ما فعلته الحداثة الأوربية عندما انتقدت تراثها الفكري المتأثر بالكنيسة وتعاليمها وهيمنتها، وأنتجت بدلًا منه فكرًا وقيمًا وقوانين لا صلة لها بذلك التراث.

من هنا لا يصح زعم الدكتور الجابري أن الحداثة العربية لها خصوصيتها، وكأن ذلك يعني بالضرورة أنها ستنتج فكرًا وقيمًا وقوانين تختلف عن تلك التي أنتجتها الحداثة الأوربية، طالما أنها تعني نقد التراث بهدف تحرير تصوُّرنا له من البطانة الأيديولوجية والوجدانية.

أمثلة للأحكام التي توصَّل لها الدكتور وَفْق منهجه الجديد:

إن نظرةً في الأحكام التي تَوصَّل إليها الأستاذ الجابري وَفْق منهج القراءة المعاصرة لظروف العصر التي يسميها «أسباب النزول» تُبيِّن بوضوح أن نتائجها الجزئية ـ وإن ادَّعى خصوصية الحداثة العربية ـ هي عينُها نتائج الحداثة الأوربية المُؤسَّسة على المذهب الحُرِّ والمُقدِّسة للفرد، ومن ثَمَّ اتباع القانون الطبيعي المبني على العقل المجرد، وهذا يُثْبِت عمليًّا أن الحداثة مهما اختلف فنتائجها واحدة.

١ ـ عقوبة السرقة:

فهو يرى وفقًا لمنهجِه الجديد أن قطع يد السارق يناسب المرحلة التاريخية وظروف الحياة حين نزل القرآن بهذا الحكم، فهو «تدبير كان معمولًا به في الجاهلية لعدم وجود سجون ولا سلطة تعتقل السارق، لقد كان العقاب البدني

هو الوسيلة الزجرية الوحيدة التي تعاقب السارق وتجعله معروفًا ليحتاط منه، فلما جاء الإسلام احتفظ بهذا التدبير مراعاةً للوضعية ذاتها؛ لأن الدولة كانت في طور التأسيس مثلما احتفظ بشعائر وأحكام أخرى كانت جارية من قبل»[١].

٢ـ شهادة المرأة:

يقول الدكتور الجابري: «معلوم أن القرآن يشترط في الشهادة رجُلَين على الأقل أو رجلًا وامرأتين... وواضح من الآية أن الاعتبار الوحيد الذي راعاه الشرع في طلب امرأتين بدل رجل واحد هو احتمال أن تخطئ المرأة الواحدة أو تنسى، والخطأ والنسيان ليسا من طبيعة المرأة وجوهرها، بل هما يرجعان إلى الوضعية الاجتماعية والتعليمية التي كانت عليها»[٢].

وبعد هذا يتساءل: «كيف سيكون حكم الإسلام في هذه القضية إذا افترضنا تحسن تلك الوضعية وارتفاعها إلى مستوى وضعية الرجل هل ستطبق القاعدة التي تقول: «إذا زالت الموانع عادت الأمور إلى أصلها» والأصل هنا هو المساواة بين الرجل والمرأة كما رأينا، أم أنه لا بُدَّ من التقيد بحرفية النص؟»[٣].

٣ـ ميراث المرأة:

في مستهل حديثه عن هذه المسألة يذكر الجابري أن القرآن ينص على أن للبنت نصفَ نصيب الولد من الإرث، ثم يقول: «القرآن لا يبين ـ كما فعل في

---

(١) د. محمد عابد الجابري «الديمقراطية وحقوق الإنسان» (ص١٨).

(٢) «الديمقراطية وحقوق الإنسان» (ص١٨).

(٣) «الديمقراطية وحقوق الإنسان» (ص١٨).

مسألة الشهادة ـ الاعتبارات التي تبرر هذا التمييز»، ثم يقول بناءً على ذلك: «وإذن لا بُدَّ من إعمال العقل بالرجوع إلى المقاصد وأسباب النزول»(١).

وباستخدام هذين المعيارين نجد أن البيئة التي نزل بها القرآن «فيها ما يبرر هذا الحكم، فالمجتمع العربي في الجاهلية كان مجتمعًا قبليًّا رعويًّا... والعلاقة بين القبائل الرعوية هي علاقة نِزاع حول المراعي... وتزويج البنت لشخص من غير قبيلتها كثيرًا ما كان يثير مشكلات تتعلق بالإرث في حال وفاة أبيها؛ ذلك لأنه إذا كان لها أن تأخذ نصيبًا مما ترك، فإن هذا النصيب سيؤول إلى قبيلة زوجها، مما قد يتسبب في منازعات وحروب، ومن أجل تلافي مثل هذه النزاعات عَمَدت بعض القبائل في الجاهلية إلى عدم توريث البنت بالمرة، بينما منحتها قبائل أخرى الثلث أو أقل... ولا شك أن الإسلام قد راعى معطيات هذه الوضعية، ونظر إلى وجه المصلحة ـ وهو تجنُّب النزاع واتقاء الفتنة ـ فقرر نوعًا من الحل الوسط... فجعل نصيب البنت من الإرث نصف نصيب الولد»(٢).

٤ـ الطلاق وتعدد الزوجات:

يقول الأستاذ محمد الجابري: «الإسلام لا يوجب الطلاق، ولا تعدد الزوجات، ولا ينصح بهما، بل بالعكس، كانت هاتان الظاهرتان شائعتين في المجتمع العربي قبل الإسلام، فعمل على الحد منهما بوضع شروط لهما تقترب من المنع، لقد اشترط العدل في تعدُّد الزوجات وأضاف ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً﴾ [النساء: ٣]، وفي آيةٍ لاحقةٍ ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓا۟ أَن تَعْدِلُوا۟ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النساء: ١٢٩]، فهذا مَيْل واضح بالمسألة إلى المنع. وأما الطلاق

---

(١) «الديمقراطية وحقوق الإنسان» (ص١٨).

(٢) «الديمقراطية وحقوق الإنسان» (ص١٨).

فالحديث النبوي الشهير: «أبغض الحلال عند الله الطلاق» واضح لا لبس فيه، وإذن فلا معنى للقول: إن الإسلام ينتقص من حقوق المرأة بالطلاق؛ ذلك لأنه لا يجيز الطلاق ولا تعدد الزوجات بصفته حلالًا مطلقًا، أو بصفته حلالًا مقيدًا بشرط يصعب الوفاء به، وهو «العدل في تعدد الزوجات» أو بصفته «أبغض الحلال عند الله»، وهو لا يختلف نوعيًّا عن الحرام»[1].

٦ـ وقف عمر لأرض السواد:

وفي تفسير هذه الأحكام التراثية يذهب الدكتور الجابري إلى أن: «المصلحة والظروف الاجتماعية هي التي تقف وراء مثل هذه الأحكام، تمامًا مثلما أن المصلحة هي التي وجَّهت عمر بن الخطاب عندما عدل عن تقسيم أرض سواد العراق بين المجاهدين ـ كما ينص على ذلك القرآن ـ إلى تدبيرٍ فَرَضته المصلحة، وهو تركها لأصحابها وفرض الخراج عليها. ومعلوم أن هناك من الفقهاء المجتهدين مَن استخلص من هذه السابقة ومِن روح التشريع الإسلامي كله قاعدةً تنص على أنه إذا تعارَضَتِ المصلحة مع النص رُوعِيت المصلحة؛ لأنها هي الأصل في ورود النص»[2].

تعقيبات وتعليقات:

لعل ما قيل من أن توضيح الواضحات من المُشكِلات هو أول ما يرد على ذهن مَن له إلمام بعلوم الشريعة فضلًا عن الراسخين فيها عندما يقرأ الأمثلة السالفة التي ساقها الأستاذ الجابري، وقراءته أو تفسيره الحداثي لها،

---

(١) «الديمقراطية وحقوق الإنسان» (ص١٨).

(٢) محمد عابد الجابري «الديمقراطية وحقوق الإنسان» (ص١٩).

فلكَيْ يُثمِرَ الحوارُ أو النقاشُ بين طرفين لا بُدَّ أن يكون هناك قواعدُ منهجية مشتركة بينهما يعودان إليها عند الخلاف، وإذا لم يكن هذا الأمر محسومًا منذ البداية، فلا أمل لاقتناع أيٍّ منهما بما يطرحه الطرف الآخَر من أفكار، وهذا هو الحالُ معَ الدكتور الجابري.

فالرجل ينطلق في تحليله للنصوص الشرعية من قواعد اتخذها لنفسه، وفهمها بما يُحقِّق له رغبته الشخصية في فَهْمها وتفسيرها على الوجه الذي يريد، ومن ثمَّ لا غرابة فيما وصل إليه من أحكام، فالعادة تقضي بأن شذوذ المنهج يؤدي إلى شذوذ النتائج، ومن ذلك أنه يستخدم مصطلح «أسباب النزول» في تحليلاته، غير أنه لا يقصد به معناه المتعارف عليه عند العلماء، وإنما يريد به الظروف البيئية التي جاء فيها الحكم، فهو يرى أن لها دورًا أساسيًّا في تشريعه، فإذا تغيَّرت تَغيَّر الحكم تبعًا لذلك، ولو كان واردًا في نصٍّ قطعي الدلالة والثبوت!

ولما كانت المشكلة فيما كتب الدكتور الجابري تعود إلى المنهج، فإننا سنناقش ذلك، ولكن قبل هذا سنُبيِّن سريعًا الأخطاء العلمية في الأمثلة التي ساقها بصفتها نتاجًا لقراءته الحداثية للتراث.

١ ـ **عقوبة السرقة**: ليس صحيحًا أن انعدام السلطة والسجون بسبب حياة البداوة في الجاهلية وعدمَ اكتمال الدولة في الإسلام كانا السبب في تشريع عقوبة القطع، فقد ورد في السيرة أن قريشًا كانت تسجن مَن يدخل في الإسلام من الضعفاء، وبعد هجرته ﷺ يرسل مَن يفك هؤلاء المساجين ويأتي بهم إلى المدينة، وبعد تولي عمر رضي الله عنه سلطة الخلافة أمر بشراء دارٍ واتخاذها سجنًا رسميًّا والدولة لا زالت تحت التأسيس.

٢ـ شهادة المرأة: مَن قال: إن علة جَعْل شهادة على النصف من شهادة الرجل تعود لوضعيتها الاجتماعية زمن التنزيل؟ ولِمَ لا تكون لغلبة العاطفة؟ وهي الصفة الملازمة لها مهما تغيَّر وضعها الاجتماعي أو التعليمي، ثم إن العلماء قالوا: إن للمرأة أن تشهد فيما لا يَطَّلع عليه إلا النساء كالبكارة والولادة، وعيوب النساء، وما يحدث في أماكن النساء الخاصة، وليس كل الشهادات يجب فيها رجلان، فمنها ما يجب فيه أربعة رجال كالحدود، ومنها ما يُكْتَفَى فيه بشهادة رجل واحد مع اليمين كما في الأموال، أما الادعاء بأن وضع النساء اليوم قد تغير فأصبح منهن الدكتورات والمهندسات والوزيرات، فكيف لا نقبل شهادتَهن ونقبل شهادة البواب والعامل الأمي؟ فإن هذا المنطق يُلْزِم أصحابَه برد شهادة النساء الأُمِّيات والعاملات البسيطات ممَّن لم ينلن حظًّا من التعليم.

٣ـ ميراث المرأة: لا ريب أن الأستاذ الجابري يُبَرْهِن المَرّة تِلْو الأخرى على أن اطلاعه على الشريعة وأحكامها اطلاع صحفي، وقراءة للعناوين، أو بالأحرى قراءة للشبهات التي يثيرها أناس من هنا أو هناك حول الإسلام، ومنها القول بأن الإسلام ظلم المرأة في أحكام الميراث، والذي يقول هذا إنما يُشْهِد على نفسه أنه يُردِّد ما سمعه من أن تلك الأحكام تُقرِّر أن للذكر مثل حظ الأنثيين، بينما يقول هذا العِلْم: إن هناك أربع حالاتٍ فقط نصيب الذَّكَر أكبر من نصيب الأنثى، بينما أكثر من ثلاثين حالة حظُّ الأنثى فيها أكبر من حظِّ الذكر أو مساوٍ له، وبيان ذلك:

أـ أربع عشرة حالة نصيب الأنثى فيها أكبر من نصيب الذكر.

ب ـ خمس حالات ترث فيها الأنثى ولا يرث الذكر.

ج ـ إحدى عشرة حالة نصيب الأنثى يساوي نصيب الذكر[١].

وبهذا تسقط «أسباب نزول» الأستاذ الجابري التي بنى عليها رأيه في أحكام المواريث، بِرَدِّها إلى تلك النزاعات القبلية على المراعي، ودور المرأة في إذكاء هذه الخصومات، لو كان نصيبها مساويًا للرجل في حال كان زوجها من قبيلة أخرى.

٤ـ **الطلاق وتعدد الزوجات**: القول بمنع أو تحريم تعدد الزوجات قول مسبوق إليه بالشيخ محمد عبده، وقد رددنا عليه في موضعه من هذا البحث فليُراجَعْ. وأما الجديد فهو قوله بأن حديث «أبغض الحلال عند الله الطلاق» يفيد القرب من التحريم، وهذا من مصطلحات الأستاذ الجديدة، وإن الإنسان لَيحارُ ماذا يريد الدكتور الجابري؟ هل على علماء المسلمين أن يصدروا فتوى بحرمة الطلاق، فيصبح المسلمون كبعض طوائف النصارى التي تُحرِّمه، فيعيش الرجل أو المرأة في جحيم زواج لا يُطِيق فيه أحدُهما الآخر، ولا فكاك أو مخرج من هذا إلا بالموت، ولننظر ماذا حل بهذه الطوائف من مشكلات اجتماعية كالمُخادَنة، بينما أعطى الإسلام المرأة حق الخلع، الذي يَعُدُّه بعض الفقهاء من الطلاق، وهو حق الزوجة أن تطلب من زوجها إنهاء عقد الزواج نظير مال تدفعه إليه، كما أن من العلماء مَن أجاز للمرأة أن تشترط في عقد زواجها أن تكون عصمتها بيدها.

ولا أدري هل يريد الأستاذ الجابري بدعوته إلى منع الطلاق أن يحرر المرأة ويحقق لها المساواة التي يرى أنها الأصل في حياة كلٍّ من الزوج والزوجة؟ أو

---

(١) «نصيب المرأة في الميراث» بحث منشور في صفحة دار الإفتاء المصرية على الشبكة الإلكترونية ٤/٨/٢٠١١م.

أنه لا يدري أنه بتحريم الطلاق يكون قد حكم عليهما بالشقاء المادي والمعنوي مدى الحياة إذا استحالت الحياة الزوجية بينهما لسبب من الأسباب؟

٥ـ عمر رضي الله عنه وأرض السواد: اعتبر الدكتور الجابري وقف الخليفة عمر أرض السواد وعدم تقسيمها تركًا لمقتضى النص القرآني، وبنى على ذلك أن المصلحة تُقدَّم على النص عند التعارض؛ لأنها مقصد الشارع.

وليس في قرار عمر ما يُؤيِّد دعوى الأستاذ الجابري، فقد اختلف الصحابة في حكم أرض السواد وغيرها، ولو كانت آية الأنفال قطعيةَ الدلالة على قسمة الأرض المفتوحة لَما استمر الحوار أيامًا بين عمر ومُخالِفِيه، وكل دارس لتاريخ الفقه يعلم أنهم اختلفوا في فَهْم عدة نصوص شرعية؛ لأنها ظنية الدلالة، فدل خلافهم في الأرض المفتوحة على أنها من المجتهدات.

وقد ثبت عنه ﷺ تقسيمه لخيبر، و«أن كِلا الأمرين من القسمة وعدمها قد ثبت فيه حجة عن النبي ﷺ، فإن النبيَّ ﷺ قسم نصف خيبر، ووقف نصفها لنوائبه»[(١)].

كما «أن مكة فُتِحت عَنْوة، ومع هذا فالنبيُّ ﷺ لم يُقسِّم أرضها كما لم يَسْترقَّ رجالها، ففتح خيبر عَنْوة وقسمها، وفتح مكة عَنْوة ولم يقسمها»[(٢)]؛ ولذلك ذهب كثير من الفقهاء ـ كالحنفية ـ إلى أن الإمام مُخيَّر بين التقسيم والوقف حسبما يرى من المصلحة»[(٣)].

(١) ابن قدامة المقدسي، «المغني» (٢: ٥٧٧).
(٢) أحمد بن تيمية، «مجموع الفتاوى» (٢٠: ٥٧٥).
(٣) «مجموع الفتاوى» (٢٠: ٥٧٧).

من هنا تعلم أن عمر ومَن وافقه من الصحابة ممَّن ذهبوا إلى وقف الأرض لم يبطلوا نصًّا قرآنيًّا بتقديم المصلحة على النص عند التعارض كما يقول الدكتور الجابري، وإنما لأن المسألة تتجاذبها الأدلة لعدم قطعية دلالة الآية على دخول الأرض المفتوحة في التقسيم، ولِما ثبت في السُّنة من عدم تقسيم مكة عند فتحها، ولوقفه عليه الصلاة السلام نصف خيبر، وتقسيمه نصفها الآخَر.

نظرة في منهج الدكتور الجابري:

لقد كان على الدكتور الجابري كي يصل إلى النتائج التي عرضناها أن يؤسس منهجًا جديدًا يحقق له ما يريد، ولكن كان عليه أيضًا قبل ذلك إثبات قصور منهج تفسير النصوص واستنباط الأحكام الذي كشفه العلماء وساروا عليه طيلة القرون السابقة، ولذلك قام بمُحاولةٍ ـ ما ظَنَّه ـ تحليلٍ لذلك المنهج، بغرض نَقْضه وعَرْض أسس المنهج الذي يدعو إليه.

اتهام العلماء بإهمال المقاصد:

فقد استنتج ـ أو خُيِّل إليه ـ أن الخطأ في المنهج الذي سلكه أولئك العلماء حدث بسبب اشتغالهم بالمباحث اللفظية لنصوص القرآن ودلالتها على المعاني، وانشغالهم لذلك بالأحكام الجزئية عن مقاصد الشريعة.

استمع إليه وهو يُنْحِي باللائمة على العلماء في قوله:

«جعلوا من الاجتهاد اجتهادًا في اللغة التي نزل بها القرآن، فكانت النتيجة أن شغلتهم المسائل اللغوية عن المقاصد الشرعية، فعمقوا في العقل البياني وفي النظام المعرفي الذي يؤسسه خاصِّيَّتَين لازمتاه منذ **البداية الأولى**: هي

الانطلاق من الألفاظ إلى المعاني، ومن هنا أهمية اللفظ ووزنه في التفكير البياني، **والثانية**: هي الاهتمام بالجزئيات على حساب الكليات ـ الاهتمام باللفظ وأصنافه... إلخ ـ على حساب مقاصد الشريعة»[١].

وغالب الظن أن توهُّم اهتمام العلماء السابقِين بالجزئيات وإهمالهم للمقاصد قد تَسرَّب إلى ذهن الأستاذ الجابري وغيره، وردده دون تثبُّت؛ تأثرًا منه بما قاله الشيخ الطاهر بن عاشور رحمه الله من أن «أدلة الشريعة اللفظية لا تغني عن معرفة المقاصد الشرعية» و«من هنا يقتصر بعض العلماء ويتوحل في خَضْخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ، ويوجه رأيه إلى اللفظ مقتنعًا به، فلا يزال يُقلِّبه ويحلله ويأمل أن يستخرج لُبَّه، ويهمل ما قدَّمناه من الاستعانة بما يَحُفُّ بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق»[٢].

والمتأمل في كلام الدكتور الجابري يلحظ التطابق في المعنى والتشابه في الصياغة بين ما كتبه وما سطر الشيخ ابن عاشور، الأمر الذي يقوي الظن بأن الأول قد أخذ ما كَتَب هذا الأخير، ونظرًا لشهرة الشيخ في علوم الآلة فقد استعمل كلامه لنُصرة مذهبه في التخلُّص مما لا يريد من أحكام تحت شعار المقاصد؛ ولذا كتب الأستاذ الجابري ما نقله بلغة الواثق اعتمادًا منه على تمكُّن المنقول عنه فيما يكتب وفيما يقول رغم الجزم بخطأ شيخ الزيتونة رحمه الله فيما قرَّر، وهو أمر سبق بيانه في موضعه من هذه الرسالة فليُراجَع هناك[٣].

(١) «بنية العقل العربي» (ص٥٨).
(٢) راجع كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» (ص٢٦).
(٣) راجع (ص١٧٠-١٧٣) من هذه الرسالة.

المقاصد أداة الحداثة لنقض التراث :

رأينا كيف قرَّر الأستاذ الجابري أن الحداثة لا تعني القطيعة مع التراث أو رفضه، لكن منهجه في الوصول إلى النتائج التي مرَّ ذكرها أثبت خلاف ذلك، وغالب الظن أنه قال ذلك لشعوره بثقل طرحه الحداثي القاضي بتجاوز الشريعة وأحكامها، فأراد أن يُخفِّف من هذا الثقل بدعوى عدم رفض الحداثة للتراث أو قطيعته، وفي الوقت ذاته استخدم التراث لتجاوز التراث باستخدام مقاصد الشريعة التي هي «المصلحة» بصفتها أداةً أساسية في منهجه الجديد الذي يسميه «قراءة معاصرة».

فهو يرى أنه طالما كانت المقاصد تُحقِّق القراءة العصرية للنصوص الشرعية؛ فإن ذلك يُعَد تواصلًا مع التراث وتفاعلًا معه، وليس من الرفض أو القطيعة له في شيء، وقد فتَّش الدكتور الجابري فعثر على نظرية يقال لها: «نظرية أو علم المقاصد»، فكانت بالنسبة له الأداة التي كان يبحث عنها لتحقيق الحداثة العربية النابعة من تراثها، فأخذ يبرهن على أن المنهج الذي دوَّنه الإمام الشافعي، وحرَّره العلماء من بعده قاصرٌ عن خدمة مقاصد الشريعة بدعوى انحباس ذلك المنهج في قواعد استثمار الألفاظ، ومباحث العلة والقياس، وكان من نتائج ذلك إغلاق باب الاجتهاد، ومن ثَمَّ سُلِبت الشريعة وصف الصلاح لكل زمان ومكان، ما يعني أن المنهج الأول استنفد إمكاناته، ولم يعد قادرًا على مواجهة المستجدات.

من هنا كان لا بُدَّ من إعادة تأصيل الأصول و«ذلك كان مشروع الإمام الشاطبي... صاحب كتاب «الموافقات»، الكتاب الذي حاول فيه إعادة بناء منهجية التفكير الأصولي على أساس اعتبار المقاصد... بعد أن بَقِيت منذ

الشافعي مبنية على استثمار الألفاظ، واستنباط العلل، واعتماد القياس. وإذا كانت فكرة اعتبار المقاصد فكرةً قديمة قِدَم التشريع الإسلامي نفسه، فإن الفرق كبير... بين مَن يؤسس... اجتهاده على القياس... وبالتالي لا ينظر إلى مقصد الشارع أو المصلحة إلا عندما يستعصي على العثور على العلة، فيعتبر المصلحة حينئذ علةً مناسبة كما فعل الغزالي مثلًا... وبين مَن يجعل أساس تفكيره واجتهاده هو اعتبار المقاصد، ويتخذ من الباقي بما في ذلك العلل واستثمار الألفاظ... إلخ عناصر مساعدة»[1].

هل كان الشاطبي يسعى لإعادة تأصيل الأصول؟

في الفقرات السابقة قرَّر الدكتور الجابري:

١ـ أن مشروع الشاطبي في «موافقاته» إعادة منهج التفكير الأصولي.

٢ـ أن المقاصد كانت عماد ذلك المنهج.

٣ـأن منهج التفكير الأصولي منذ الشافعي دائر بين تحليل الألفاظ والقياس.

٤ـ التفكير الأصولي قبل الشاطبي لا ينظر إلى المصلحة إلا عندما يستعصي على المجتهد العثور على العلة، فيعتبر المصلحة حينئذٍ علةً مناسبة كما فعل الغزالي!

٥ـ المنهج الجديد عماده المقاصد، أما العلل واستثمار الألفاظ فعناصر مساعدة.

هذه الاستنتاجات التي خرج بها الدكتور الجابري غيرُ صحيحةٍ للآتي:

أولًا: مَن قال: إن الشـــاطبي كان يسعى لبناء منهج جديد للفهم بناءً على

(١) د. محمد عابد الجابري، «وجهة نظر» (ص٥٧).

المقاصد لأن السابقين أهملوا ذلك؟ إن مَن يقرأ كتاب «الموافقات» كاملًا يجد أن موضوعاته هي موضوعات علم الأصول المعهود، غير أن الشاطبي طَرَقها في كثير من الأحيان على غير الأسلوب المعروف عند بقية العلماء، وما قاله في الجزء الخاص بالمقاصد لا يخرج عن المباحث التي ذكرها علماء الأصول في مُصنَّفاتِهم، وقد سبقت البرهنة على ذلك في هذه الرسالة عند الحديث عن المقاصد في «الموافقات».

ثانيًا: الشاطبي نفسه جعل من شرط الاجتهاد معرفة أسرار العربية التي بدونها لا يمكن للمجتهد أن يعرف مقصود الشارع، ومعنى هذا أن المباحث اللفظية هي المفتاح لمعرفة مقصود الشارع من أوامره ونواهيه، ولفظِه العامِّ والخاصِّ... إلخ، وكل ذلك سبق بيانه في مكانه من هذه الرسالة فليُراجَع.

ثالثًا: مَن أراد الدليل على ذلك فليراجع ما قاله الشاطبي نفسه عن الأوجه التي يُعْرَف بها مقصود الشارع مما هو غير مقصود له؛ فإن ذلك المبحث على قِصَره فيه مفتاح حل هذا الذي ظنه كثير من الناس لُغْزًا انفرد بحله أبو إسحاق رحمه الله.

لقد وجدناه حصر تلك الأوجه في أربعة وجوه، هي:

- مقتضى الطلب الصريح.
- مسالك العلة.
- المقاصد التابعة.
- السكوت مع وجود المقتضي.

وكلها تكلَّم عنها العلماء في مصنفاتهم.

ويكفي دليلًا أنه جعل فعل المأمور به وترك المنهي عنه مقصدًا للشارع؛ لأنهما مقتضى الأمر الصريح والنهي الصريح، وكل دارس للأصول يعلم أن مبحثي الأمر والنهي من أقسام اللفظ الخاص، ويتفرع عنهما مباحث أخرى، كإفادة الأمر للفور أو التراخي، وهل يفيد المرة أم التكرار؟ هذه المباحث وغيرها لمعرفة مقصود الشارع من أمره ونهيه.

رابعًا: غير صحيح أن العلماء اقتصروا على استثمار الألفاظ والقياس، فأين إعمالهم للمصالح المُرْسَلة، والاستحسان، والعُرف، والذرائع، والاستصحاب، ومنع الحيل؟ إن المتأمل فيها يجدها إجراءاتٍ لتحقيق مقصود الشارع، وقد دلَّت عليها النصوص واستظلت بظلها.

خامسًا: لا أدري أين موقع العناصر المساعدة في منهج الأستاذ الجابري التي هي كلُّ مباحث الأصول؟ وأين ستساعد إذا كانت المقاصد في منهجه استأثرت بكل حيز فيه؟ فلا مكان لمباحث الألفاظ، والقياس، والاستدلال.

كيف استعمل الجابري المقاصد في إضفاء الشرعية على منهجه الحداثي؟

يستطرد الأستاذ الجابري في تحليله قائلًا: «الأوامر والنواهي الواردة في الكتاب والسُّنة... أحكام تتوفر على معقولية... ولَمّا كان الشارع لم يُبيِّن بنصٍّ صريح وجه المعقولية والحكمة في معظم الأحكام... التي تظهر وتستجد بفعل التطور، فإن تطبيق الشريعة يتطلب من المجتهد وضع أصول يعتمدها في عملية التطبيق هذه... وظيفتها تأسيس معقولية الأحكام التي يصدرها بشأن النوازل... وواضح أن المعقولية المطلوبة هنا ليست المعقولية المُجرَّدة وحدها ـ فهذا شأن القانون الوضعي البشري ـ بل لا بُدَّ أن تكون هذه المعقولية

مَبْنيةً على تلك التي تؤسس الأحكام الشرعية الواردة في الكتاب والسُّنة»(١).

الملحوظ هنا أن الدكتور الجابري يريد أن يضفي الصبغة الشرعية على منهجه كي يَلْقَى القبول؛ لأن الحديث عن العصر ومستجداته، وضرورة تغيير الأحكام الواردة في النصوص الشرعية بما يساير تلك المستجدات، ليس من الهَيِّن قَبُوله أو تمريره، خاصةً إذا كانت تلك الأحكام قد وردت في نصوص قطعية الدلالة والثبوت.

هنا نجد الدكتور الجابري يُؤكِّد للقارئ أن أصول الاستنباط الجديدة لا بُدَّ أن تكون معقولةً، وهذه المعقولية ليست مجردةً، أي ليست مستندة إلى العقل المجرد كما في القانون الوضعي؛ لأنه يعلم أنه لو قال ذلك فسيُتَّهم أن منهجه قائم على أُسس غير شرعية، ومِن ثَمَّ ستُواجَه بالرفض، فالحل إذن استمداد الشرعية لمنهجه الجديد من معقولية الأحكام الواردة في الكتاب والسُّنة، وهو لا يقصد هنا الأحكام الجزئية ذاتها، أو ما بُنِي عليها بطريق القياس؛ إذ هذه تُعَد طريقةً بسيطة في نظره، فالنصوص تحصر المجتهد في المباحث اللفظية، والقياس يحصره في العلة، وهي مستنبطة بالظن، ومِن ثَمَّ فالحُكم المبني عليه لا يفيد اليقين، كما أن الأحكام المستنبطة من كليهما جزئية؛ لأنها مَبْنية على عِلَل وألفاظ جزئية، وهذا ما يجعل المنهج المبني عليهما لا يصلح لمجاراة التطور والمستجدات في حياة الإنسان حسب رأيه.

أما المنهج الصحيح في نظره فهو المُؤسَّس على المصلحة؛ لأنها المقصد الذي بُنِيت عليه الأحكام الواردة في النصوص الشرعية، وهي تَتغيَّر بتغيُّر الزمان والمكان، والمجتهد يستطيع دراسة «أسباب النزول» التي هي ظروف البيئة

---

(١) «وجهة نظر» (ص٥٧-٥٨).

المحيطة بالمسألة، ثم يضع لها الحكم المناسب، وبهذا يكون المنهج والنتيجة كلاهما شرعيين؛ لتأسيسهما على المقصد الكلي للشارع، وهو المصلحة.

وهكذا يصل الجابري إلى أن «بناء معقولية الحكم الشرعي على «أسباب النزول» في إطار اعتبار المصلحة يفسح المجال لبناء معقوليات أخرى عندما يتعلق الأمر بـ«أسباب نزول أخرى»، أي بوضعيات جديدة «وبذلك تَتجدَّد الحياة في الفقه، وتنبعث فيه الروح في الاجتهاد، وتصبح الشريعة قابلةً للتطبيق في كل زمان ومكان»[1].

بطلان تحليلات الجابري لبعض إجراءات علم الأصول:

١ ـ رغم أن الدكتور الجابري قد بيَّن فيما نقلناه عنه فلسفته التي بنى عليها منهجه الحداثي المُسْتمَد من معقولية الكتاب والسُّنة ـ كما يقول ـ فإن طَرْقه للفكرة نفسها في أكثر من كتاب وبمواضع عِدّة فيما أَلَّف، تجعل من الضروري بيان ما لابس تحليلاتِه لبعض إجراءات أصول الفقه من أخطاء علمية؛ وذلك حرصًا على زيادة بيان منهج الرجل الذي تتضح به مواطن الخلل فيما طرح، خاصةً أن تحليلاته تَلْقَى الرفض من كل دارس لعلم الأصول، غير أن شريحة قُرّاء الرجل ليست من هذا الصِّنْف، ما يجعل إمكانية تأثُّر هؤلاء بما يكتب ويقول كبيرة جدًّا؛ إذ ليس لهم من الحصانة العلمية ما يمنعهم من تَبنِّي أفكاره التي هي أفكار الحداثة عينها وإن ألبسها رداء الشرع، ونسبها إلى الكتاب والسُّنة، وقد سبقت البرهنة على ذلك في الصفحات السابقة.

الجابري يُبيِّن الفروق بين منهجه ومنهج الفقهاء:

الحديث هنا يبدو مَكْررًا، لكن هذا التكرار فَرَضه نقد الدكتور الجابري

---

(١) «وجهة نظر» (ص٥٧).

المستمر لمنهج الفقهاء، غير أن تكرار الحديث قد يشتمل على زيادة لم يذكرها في مكانٍ آخَر، وهي الدافع للوقوف عندها والتعليق عليها.

وهذه مَواطن كتب يبين فيها الفروق بين طريقة الفقهاء القائمة على القياس وطريقة المقاصد التي يدعو إليها:

الفرق الأول: أن «الطريقة الأولى تَتَّجه إلى كل حُكم... تبحث له عن العلة... ثم تعمل على طردها... وهذا هو القياس... هذه الطريقة بسيطة وإجرائية... ولكن فقط عندما يتعلَّق الأمر بجزئيات من نفس النوع صدر في واحدة منها حُكْم... أما عندما نكون أمام جزئيات لا تنتمي إلى نفس النوع، أو أمام مستجدات لا نتوفر على حكم في واحدة منها، فإن العملية تصبح معقدةً والتعليل يصير مُتكلَّفًا وضعيفًا، وقد ينتهي الأمر بالمجتهد إلى التوقف والتقليد؛ لأن الدائرة التي يتحرك فيها دائرة التعليل والقياس واستثمار الألفاظ دائرة ضيقة لا تسمح بمواصلة الاجتهاد بدون انقطاع»[١].

«أما الطريقة الثانية فتقترح الانطلاق من المقاصد... ولَمّا كان مقصد الشارع هو مصلحة الناس، فإن اعتبار المصلحة هو الذي يُؤسِّس معقولية الأحكام الشرعية، وبالتالي فهو أصل الأصول كلها»[٢].

هذا ما قرَّره الدكتور بصفته فرقًا أول، وما قاله غير صحيح؛ لأن العلماء قالوا: القياس هو الاجتهاد، وهو ليس بسيطًا كما يقول الجابري، ومَن قرأ مسالك العلة - التي هي الوجه الثاني لمعرفة المقاصد عند الشاطبي - يعلم ذلك، ولا أدري

---

(١) د. محمد عابد الجابري، «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» (ص١٦٩-١٧٠).

(٢) «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» (ص١٧٠-١٧١).

كيف قرَّر ضيق التعليل واستثمار الألفاظ عن الاجتهاد! ومَن قال: إن الاجتهاد محصور فيهما؟ أليست المصالح المُرْسَلة، والذرائع، والاستحسان، والعُرف، وإبطال التحليل كلٌّ ذلك نوعٌ من الاجتهاد؛ لأنه تصرف يقوم به المجتهد في الأدلة عند تعارضها لمعرفة وجه تحقيق المصلحة الشرعية من خلالها؟

ثم كيف يزعم أن مسلك الفقهاء يؤدي إلى التوقف عن الاجتهاد؟ إن من المُقرَّر عند الأصوليين: أنه عند عدم الدليل فإن المجتهد يحكم باستصحاب المسألة حكم الأصل، فإن كانت ضررًا فحكمها المنع، وإن كانت نفعًا فحكمها الإباحة، ولذا قال الأصوليون: إن الأصل في المنافع الإباحة، وفي المضار الحظر، ولذا نجدهم حكموا بإباحة العقود؛ لأن الأصل فيها الإذن ما لم تخالف حكمًا للشارع.

الفرق الثاني: في الطريقة الأولى ينظر الفقيه «إلى الشارع... نظرته إلى القاضي... يحاول أن يَتعرَّف على نياته... واستطلاع النيات عملية تعتمد التخمين والظن... أمّا صاحب الطريقة الثانية فهو ينطلق من مُقدِّمة معقولة أصلًا، وهي أن هناك علة أولى تُؤسِّس عملية تطبيق الشريعة في كل زمان ومكان، وهي اعتبار المصلحة العامة، يبقى بعد هذا المبدأ الأساسي العامِّ تحديدُ المصلحة في كل نازلة... وهذا شيء سهل؛ لأن ميدان البحث هنا ميدان بشري... وليس ميدانَ النيات التي لا يعرف حقيقتها إلا صاحبها»(١).

عجيب هذا الفرق الذي اعتبر فيه الجابري المصلحة العامة معيارًا قطعيًّا سَهْل التطبيق لمعرفة الحكم الشرعي للنوازل في كل زمانٍ ومكانٍ! إذا كان

---

(١) «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» (ص١٧١-١٧٢).

الأمـر كما يقول فلمَ نرى هذا الاختلاف بين قوانيـن الدول التي تحتكم إلى العقل وَفْق ما يُعرَف بالقانون الطبيعي؟ أليست قوانين ومعايير العقل واحدة، وقوانين الحياة واحـدة، بل إننا نجد هذا الاختلاف فـي القوانين يجري بين ولايات الدولة الواحدة، وكلها تسـتمد قوانينها مـن نفس المصادر؟ إن هذا الاختـلاف يثبت أن ظنية الأحكام تلحق تلك المبنيـة على المصلحة، تمامًا كالتي استُنْبِطت بالقياس واستثمار الألفاظ.

الفرق الثالث: «أن طريقة القياس والتعليل تشد صاحبها إلى اللغة... فتصبح اللغة مُساهِمةً في التشريع... فإذا كان النصُّ يُحرِّم الخمر مثلًا فإن طريقة التعليل والقياس تَجُر صاحبها إلى تحديد معنى الخمر في لغة العرب زمن النبي ﷺ، وإلى النظر في صيغة الأمر الصادر في شأنه، وهي «اجتنبوه»، هل هو أمر مُلْزِم أو غير ملزم؟ كما تَتطلَّب من المجتهد أن يفصل في مسألةٍ يصعب عادةً الفصل فيها، وهي هل اللفظ يُراد به الخصوص... أو أنه يراد به العموم؟ والفصل في هذه المسائل الصعبة يعتمد على الظن؛ ولذلك كان الفقه المبني على هذه الطريقة ظنيًّا كله، وللخروج من حالة الظن هذه، ومن أجل بناء الأحكام على القطع... لا سبيل إلا باعتبار المقاصد والمصالح أساسًا للتشريع»[(١)].

لا أدري كيـف يمكن الجمـع بين قـول الدكتور الجابـري: إن العمل بالقياس يجعل اللغة مُسـاهِمة في التشـريع، وبين اعتباره الشاطبي صاحب مشـروع ردَّ الأمور إلى نصابها الصحيح، بجعل الاجتهاد قائمًا على المقاصد بدل القياس؟! ذلك أن الشـاطبي قرَّر كما هو معلوم في «موافقاته»: أن شرط الاجتهاد لمَن أراد مزاولته العلم بأسـرار العربية، وهذا يسـتلزم معرفة أسرار

---

(١) «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» (ص١٧٢-١٧٣).

العرب في الخطــاب من بلاغة ومعانٍ، فكيف يقال بعد ذلك: إن ذلك يجعل اللغة تُســاهِم في التشــريع؟! إن هذا نوع من التناقض، فإذا كان الشاطبي هو صاحب مشــروع إعادة تأصيل الأصول باعتماد المقاصد كما يقول الجابري نفسه، فكيف له ـ أي للشــاطبي ـ أن يناقض نفسه، فيعتمد المقاصد، ويجعل مِن فَهْم أسرار العربية الركن الأول لمن أراد الاجتهاد؟!

والحقيقة أن الشاطبي لم يتناقض، إنما التناقض يلزم منهج الجابري الذي يكافح لتقريره؛ وذلك عندما يأخذ بجُزء من كلام الشاطبي، وهو مصطلح المقاصد، ويُعْرِض عن الجزء الآخَر الذي هو شرط معرفة لسان العرب.

الشاطبي يُقرِّر أن أول وجه لمعرفة قصد الشارع هو الأمر والنهي الصريحان، والجابري يعتبر هذا إشراكًا لا يجوز للغة في عملية الاجتهاد، ليس هذا فحسب، بل قَرَّر أن معرفة ما إذا كان الأمر للوجوب أو للندب، وكذلك التفريق بين العامِّ الذي يُراد به الخاصُّ، كل ذلك أمور تصعب معرفتها، والفقه الناتج عنها ظني لا سبيل للقطع فيه، وأنه لا سبيل إلى ذلك إلا بالمقاصد والمصالح، ويكفي في ردِّ كلام الجابري هذا أن الفقهاء مُجْمِعون على أن الفقه من باب الظنون، فلو كانت كل الأحكام واردةً في نصوصٍ قطعية الثبوت والدلالة، ولا تعارض ظاهري بينَها لما كان هناك حاجة للاجتهاد، فالاجتهاد لا يكون في القطعيات.

وينتهــي الدكتور الجابري مــن تحليلاته إلى أن: «بنــاء معقولية الحكم الشــرعي على أســباب النزول في إطار اعتبار المصلحة يُفْسِح المجال لبناء معقوليــة أخرى عندما يتعلق الأمر بـ«أســباب نزول أخــرى»، أي بوضعيات جديدة، وبذلك تتجدد الحياة في الفقه، وتتجدَّد الروح في الاجتهاد، وتصبح

الشريعة مسايرةً للتطور، قابلةً للتطبيق في كل زمان ومكان»[١].

وقاده استنتاجه هذا إلى أن يتساءل: «هل يدور الحكم الشرعي مع العلة أو مع الحكم والمصلحة؟»[٢].

وأجاب بأن: «دوران الأحكام مع المصالح شيء يفرض نفسه ما دُمْنا نرى أن المصلحة هي الأصل في التشريع، ومِن ثَمَّ فالاجتهاد يجب أن يكون لا في قبول هذا المبدأ أو عدم قبوله، بل في نزع الطابع الميكانيكي عن مفهوم الدوران والعمل على الارتفاع بفكرة المصالح إلى مستوى المصلحة العامة الحقيقية»[٣].

ذكر هذا الكلام بين يدي حديثه عن قول مفتي مصر بإباحة الفائدة المترتبة على بعض المعاملات المصرفية من نوع شهادات الاستثمار وسندات البنوك، مُستنِدًا إلى أنها لا تحوي أي استغلال الذي هو علة التحريم في نظره، كما ذكر أن هناك مَن رد عليه من علمائها بحُجج من بينها: أن الأحكام تدور مع عِلَلها لا حكمتها، وأن هناك فرقًا بين الاثنين؛ إذ الحِكْمة وصف في الشيء الذي صدر فيه الحكم، وبذلك الوصف يُعرَف وجود الحكم؛ فالإسكار وصف عُرِف به تحريم الخمر، فهو علة تحريمها، أما الحكمة فهي الباعث على الحكم، وهي إما جلب مصلحة أو دفع مضرة، فحكمة تحريم الخمر دفع مضرة ذهاب العقل بالإسكار، والحكمة في نهاية التحليل هي المصلحة التي رُوعِيت في إصدار الحكم.

والفقهاء عمومًا يُقرِّرون أن الحكم الشرعي يدور مع علته، وليس مع

(١) «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» (ص١٧٦).

(٢) «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» (ص١٧٢-١٧٣).

(٣) «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» (ص١٧٧).

حكمته، بحُجة أن الحكمة قد تكون خفيةً غير ظاهرة، في حين أن من شروط العلة أن تكون وصفًا ظاهرًا منضبطًا، والحكمة أمرٌ راجع إلى تقدير الناس، وهم يتفاوتون في تقدير المصالح، فلو قلنا: إن إباحة الفطر للمسافر والمريض لأجل المشقة، وإن الحُكم يدور معها وجودًا وعدمًا، لأدَّى هذا إلى القول بفطر أصحاب الأعمال الشاقة، ولهذا قالوا: إن الحُكم يدور مع العلة؛ لأنها منضبطة، بخلاف الحكمة؛ لأنها ليست كذلك[١].

وبعد أنِ انتهى الدكتور من سرد حُجج مَن رد على فتوى المفتي عقَّب بالتالي:

١ـ «أن هذا النوع من الاستدلال والمُحاجّة مُبَرَّر تمامًا ومعقول تمامًا داخل إطار نظام معرفي استدلالي مبني على القواعد الأصولية التي وضعها الفقهاء القدامى التي من جملتها القواعد الخاصة بالتعليل والقياس والدوران وما إلى ذلك»[٢].

٢ـ «القواعد الأصولية هذه ليست مما نصَّ عليه الشرع، لا الكتاب ولا السُّنة، بل إنها من وضع الأصوليين... ولا شيء يمنع من اعتماد قواعد منهجية أخرى إذا كان من شأنها أن تُحقق الحكمة من التشريع في زمنٍ مُعيَّن بطريقة أفضل»[٣]

٣ـ «نريد أن يتجه تفكير المُجتهِدين الراغبين في التجديد... إلى القواعد الأصولية نفسها وإلى إعادة بنائها بهدف الخروج بمنهجية جديدة تواكب التطور الحاصل»[٤].

---

(١) «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» (ص١٧٧-١٧٩).

(٢) «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» (ص١٧٩).

(٣) «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» (ص١٧٩).

(٤) «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» (ص١٨٠).

٤ـ «أن القواعد الأصولية التي ينبني عليها الفقه الإسلامي إلى الآن ترجع إلى عصر التدوين «العصر العباسي الأول»، وكثير منها يرجع إلى ما بعده. أما قبل عصر التدوين هذا فلم تكن هناك قواعد مرسومة تؤطر التفكير الاجتهادي»[١].

٥ـ «أن عصرنا يختلف اختلافًا جَذْريًّا عن عصر التدوين ذاك، سواء على مستوى المناهج أو المصالح، فإنه من الضروري مراعاة هذا الاختلاف والعمل على الاستجابة لما يطرحه ويفرضه»[٢].

هذه خلاصة ما انتهى إليه الدكتور الجابري: استبدال منهج قائم على مقاصد ومصالح جديدة أفرزها العصر بمنهج استنباط «أصول الفقه» أثبت جدارته طَوال أربعة عشر قرنًا على مواكبة التغيرات، وتقديم الإجابة الصحيحة والملائمة لكل ما يَجِدُّ في حياة المسلمين من نوازل وحوادث.

وما ذكره الدكتور من مقدمات وما انتهى إليه من نتيجة يحتاج إلى ردٍّ مُفصَّل يكشف الخلل في دعوته هذه، وأنها لا سندَ لها من المعقول أو المنقول أو الواقع، وكل ما ساقه من مُبرِّرات لا ترقى إلى مستوى الأدلة، بل هي تَمحُّلات واستنباطات بُنِيت على تعسُّف في فَهْم الحقائق العلمية المتعلقة بطبيعة منهج الاستدلال الفقهي، وكل ذلك راجع إلى رغبات وأهداف مُسْبَقة لدى الكاتب دفعته إلى ركوب هذا المسلك الوَعْر، كما أن ما قاله بخصوص عهد التدوين للمنهج وأنه كان بعد العصر العباسي؛ فيه أكبر دلالة على سطحية معلومات الرجل المُتعلِّقة بالمراحل التي مرَّ بها منهج النظر الفقهي، وهذا ما جعل كتاباتِه

---

(١) «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» (ص١٨١).

(٢) «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» (ص١٨١).

المتعلقة بالشريعة وعلومها مشحونةً بالسقطات العلمية، ومقدمات في غير موضعها، فلا جرم أن تكون النتائج التي بُنِيت عليها غير صحيحة.

والـردُّ المُفصَّل على هذه الأخطـاء والمغالطات يجده القارئ في الباب الرابع والأخير من هذه الرسالة، وخاصةً فيما يَتعلَّق بطبيعة المنهج وكونه غير قابل للتعديل أو التجديد، وهو موضوع زلَّت فيه أقدام كثير من المعاصرِين.

ملاحظتان على قوله بشأن العلة:

الملاحظة الأولى: يرى الدكتور أنه لا يُوجَد ما يحتم ـ دائمًا ـ التقيُّد بقاعدة «دوران الأحكام مع عللها لا حِكَمِها» كما يقول الفقهاء؛ لأنها اجتهاد ظني.

وقـد بيَّنا من قبلُ أن الحكمة هي المقصـد، وأن المقصد هو المصلحة، وعندما أراد بعضهم عكس القاعدة أخطأ في الفتوى؛ لأنه أفتى عُمّالَ المَحاجِر بالفطر في رمضان للمشقة، وبناءُ الفتوى على المشقة حكم بالمقصد، وليس بالعلة، وفي الباب الرابع تفصيل لهذه المسألة أيضًا في مبحث خاصٍّ يُبيِّن قوة حُجّة جمهور الأصوليين القائلين بذلك.

الملاحظـة الثانية: قولـه: إن علل الأحكام لا تُؤخَذ مـن النصوص، بل يسـتنبطها الفقيه، هكذا بإطلاق. في حين أن أولى مسـالك معرفة العلة ـ كما هـو معلوم ـ هو النص، وقد ضرب العلماء الأمثلة لهذا النوع من العلل بقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]، و﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [المائدة: ٣٢].

الملاحظة الثالثة: أن الجابري يركز على هدم فكرة القياس في كل الفقرات التي تكلَّم فيها عن اعتماد المقاصد أساسًا للاجتهاد؛ لذا نجده دائم الحديث

عن عدم جدوى منهج التعليل؛ لأنه يؤدي إلى أحكام ظنية، وفي الوقت ذاته يزكي طريقة اعتماد المقاصد؛ لأن الأحكام المبنية عليها ـ في ظنه ـ تفيد القطع!

لا ريب أن الذي قاده إلى هذه النتيجة هو ظنه أن قطعية أصول الفقه ـ ومنها المقاصد، كما قرر الشاطبي ـ تستلزم قطعية الأحكام المبنية عليها، وهذا غير صحيح، فالشاطبي وإن كان قد قرَّر في مستهل كتابه «الموافقات» أن أصول الفقه قطعية فإن هذا لا يعني عنده قطعية الأحكام المبنية عليها بالضرورة.

والدليل على ذلك أننا نجده وهو يشرح كيفية استمداد تلك الأصول لقطعيتها يُبيِّن أنها مُستمَدّة من جزئيات ظنية، وأن انضمام هذه الجزئيات إلى بعضها يعطي للمعنى المشترك بينها صفة القطع، ومن ذلك قوله: «وبهذا امتازت الأصول على الفروع؛ إذ كانت الفروع مُستنِدة إلى آحاد الأدلة، وإلى مآخِذ مُعيَّنة، فبَقِيت على أصلها من الاستناد إلى الظن، بخلاف الأصول فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق، لا من آحادها على الخصوص»(١).

هل مهَّد ابن حزم وابن رشد لنظرية المقاصد كما يقول الجابري؟

من تحليلات واستنتاجات الأستاذ الجابري وهو يتحدث عن مشروع إعادة التأسيس: اعتباره أن الشاطبي دشَّن «نَقْلة إيبيستيمولوجية(٢) هائلة في الفكر الأصولي البياني العربي، نَقْلة كانت جديرةً حقًّا بأن تحقق المشروع الحزمي الرشدي»(٣).

---

(١) إبراهيم بن موسى الشاطبي، «الموافقات» (١: ١٦).

(٢) كلمة إنجليزية لاتينية الأصل تعني: «معرفية»، فيكون المعنى: «نقلة معرفية».

(٣) د. محمد عابد الجابري، «بنية العقل العربي» (ص٥٤٨).

هذه النقلة تَتمثَّل في تطويره لخطوات ثلاث «الخطوتان الأوليان سبق أن مارسهما قبله كلٌّ من ابن حزم وابن رشد، وهما: الاستنتاج... والاستقراء.

أما الخطوة الثالثة فقد بَرَزت عند ابن رشد خاصةً، وتتمثل في التركيز على ضرورة اعتبار مقاصد الشرع»[١].

الخطوة الأولى: إبطال ابن حزم للقياس، وإحلال «الدليل»، الذي يعني عنده تركيب قياس بُرْهاني من مُقدِّمتَيْن: إحداهما نص، والثانية إما بديهية عقلية وإما إجماع.

هذه الخطوة التي دعا إليها ابن حزم في ميدان الفقه طبَّقها ابن رشد في ميدان العقيدة، واستلهمها الشاطبي من ابن رشد، ودشَّن مقالًا جديدًا في المنهج الأصولي، قِوامُه أن كل دليل شرعي فمبنيٌّ على مُقدِّمَتين، إحداهما: ترجع إلى تحقيق مناط الحُكم في كل جزئي فهو مقدمة صغرى، والثانية ترجع إلى نفس الحكم الشرعي، وهو يعم سائر الجزئيات التي من نفس النوع.

مثال الأولى: تحريم الخمر = «نظر نص»، ومثال الثانية: التحقق من أن هذا المشروب المعين هو خمر فعلًا = «نظر عقلي».

وابتناء الدليل الشرعي على مُقَدِّمتين لا يلزم عنه عند الشاطبي انطباق أحكام القضايا كالتناقض والعكس، وأشكال القياس الجامع عليه.

الخطوة الثانية: الاستقراء، وقد دعا ابن حزم إلى اعتماده بصفته منهجًا في التعامل مع النص القرآني، خاصةً مع اللفظ الذي يبدو معناه الظاهر يختلف عما تُقرِّره بديهةُ الحس والعقل. واعتمد ابن رشد نفس المسلك في العقيدة

---

(١) «بنية العقل العربي» (ص٥٤٠).

مع تطويره، حيث اعتمد هذا الاستقراء في استخلاص إحدى مُقدِّمتي القياس البرهاني الذي يركبه للاستدلال على ما يريد البرهنة عليه. وقام الشاطبي بتوظيف تطبيق ابن رشد للاستقراء الحزمي توظيفًا جديدًا باستخلاص كُلِّيات الشريعة، التي هي كليات استقرائية.

الخطوة الثالثة: اعتبار مقاصد الشرع، فإذا كان ابن رشد وظَّفها في مجال العقيدة فالشاطبي أخذ ذلك عنه، ووظَّفها في مجال بناء الأصول، بدل بنائها على استثمار ألفاظ النصوص، كما فعل الشافعي والعلماء من بعده إلى عصر الشاطبي، بهدف جعل علم الأصول علمًا برهانيًّا؛ أي مبنيًّا على القطع(١).

ابن حزم والاستقراء:

هذا ما قرَّره الدكتور محمد الجابري، فهل وظَّف الشاطبي حقًّا كلًّا من استقراء ومقاصد ابن رشد اللذين أخذهما عن ابن حزم؟

الواقع يقول: إن الاستقراء كان معروفًا قبل ابن حزم بزمنٍ طويلٍ، فالحُكم على حديث ما بالتواتر، أو الحُكم على شيءٍ ما أنه من المعلوم من الدِّين بالضرورة، وكذلك الإجماع، والأحكام المتعلقة بالنحو، كل ذلك قائم على الاستقراء وإن لم يُصرِّح العلماء بذلك قبل تدوين العلوم وظهور المصطلحات واستقرارها.

وإذا كان الاستقراء هو: تصفح جزئيات أمرٍ كُلِّي لإثبات حكمها له، فإن القواعد الفقهية من البحوث التي قامت عليه، وأول مَن صاغها أبو طاهر الدباس من علماء القرن الثالث والرابع الهجري، أي قبل ابن حزم بزمن.

---

(١) «بنية العقل العربي» (ص٥٤١).

بل ذهب الزركشـــي[١] إلى أن الشـــافعي قد احتج بالاستقراء في مواضع كثيرة، كعادة الحيض بتسع سنين، وانظر كم بينَه وبينَ ابن حزم، وليس الغرض هنا الاســـتقصاء بقدر ما هو بيان أن ابن حزم مســـبوق في استعمال الاستقراء بزمن طويل.

هل أخذ الشاطبي عن ابن رشد الحفيد؟

رأينا كيف قرَّر الجابري أن الشاطبي استمدَّ من ابن رشد منهجه في مجال العقيدة، وطوَّر استعمال ذلك في مجال المقاصد، فهل هذا صحيح؟ الواقع يقول خلاف ذلك.

فهذا الخطأ في الاستنتاج الذي وقع فيه الجابري وغيره سببُه ـ كما يقول الدكتور الريسوني ـ عثورهم على ألفاظ استخدمها ابن رشد في كتاباته من مثل «مقصود الشارع، ومقصد الشرع، ومقصد الشارع».

ومن الأمثلة التي ساقها الدكتور الريسوني[٢] مُدلِّلًا بها على صدق دعواه قول ابن رشد وهو ينتقد التأويلات الفاسدة للفرق الكلامية في العقيدة:

«وإذا تُؤمِّلت جميعها، وتُؤمِّل مقصد الشرع، ظهر أن جُلَّها أقاويل مُحْدثة، وتأويلات مُبْتَدعة، وأنا أذكُر من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع، التي لا يتم إلا بها، وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع»[٣].

وقوله بعد أن عدَّد مذاهب المُتكلِّمِين وأقوالهم في صفات الله عز وجل:

---

(١) بدر الدين الزركشي، «البحر المحيط» (ص٦: ١١).
(٢) «نظرية المقاصد عند الشاطبي» (ص٣٢٧-٣٢٨).
(٣) «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» (ص١٠٠).

«وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع»[١].

وقوله: «وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق...»[٢].

هذه الألفاظ عن مقصد الشارع التي وردت في كلام ابن رشد الفيلسوف اعتبرها الدكتور الريسوني[٣] لا صلة لها بموضوع مقاصد الشريعة لسببين، **أولهما**: أن استعمال ابن رشد لها كان في مجال العقيدة لا الفقه.

والثاني: أن ابن رشد الحفيد لا أثرَ له فيما كتب الشاطبي، وأن المرة الوحيدة التي ذكره فيها كان ناقدًا زَعْمَهُ أن علوم الفلسفة مطلوبة؛ إذ لا يُفْهَم المقصود من الشريعة على الحقيقة إلا بها[٤].

ومع التسليم بوجاهة السبب الثاني فإن السبب الأول فيه نظر؛ فعبارات مثل «مقصد الشارع» لا تختلف في النتيجة عن عبارة «مقاصد الشريعة»؛ إذ الشريعة مُعبِّرة عن مقصد الشارع، وهو الباري سبحانه وتعالى، وما دام أن معنى المقصد هو «الهدف»، فلا معنى للوقوف طويلًا عند هذه العبارات التي قد تختلف لفظًا، لكنها تتفق في المعنى النهائي.

كذلك لا يصح اعتبار الدكتور الريسوني استعمال ابن رشد لهذه العبارات أنه كان في مجال العقيدة لا الفقه، وأنه يجعلها غير صالحة للاستدلال بها في مجال المقاصد كما فعل الجابري، فذلك حَجْر وتحكُّم منه - أي الريسوني - لا دليل عليه.

---

(١) «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» (ص١٣٥).

(٢) «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» (ص٥٤).

(٣) «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» (ص٣٢٧-٣٢٩).

(٤) إبراهيم بن موسى الشاطبي، «الموافقات» (٣: ٣٧٦).

والصحيح أن يُطالَب الدكتور الجابري بالدليل على زعمه أن الشاطبي كان متأثرًا بابن رشد، وعنه أخذ نظرية المقاصد، فلو كانت العبارات التي استشهد بها في كتابات ابن رشد دليلًا على هذا التأثير، لكان لكلٍّ أحد أن يدعي أن الشاطبي تأثَّر بالعديد من علماء الأصول الآخَرين؛ لا لشيء إلا لأن أمثال هذه العبارات وردت ـ كما يقول الدكتور الريسوني ـ في مؤلفاتهم قبلَ وبعدَ ابن رشد، فما الدليل على أنه لم يتأثر بهم في ذلك، في حين أسند هذا التأثير لابن رشد دونما دليل؟!

خلاصة القول:

إن مَن يقرأ ما كتبه الدكتور الجابري عن المقاصد في مؤلفاته المختلفة يدرك أن القراءة السطحية والناقصة لعلم الأصول والأحكام الفقهية كانت وراء أخطائه في فَهْم ما دَوَّنه علماء الفقه والأصول.

وكلامه عن الشاطبي والغزالي وابن حزم في علاقتهم بمقاصد الشريعة والأصول خير شاهد على ذلك عند مَن له إلمام بالفقه وأصوله.

وما يقال هنا عن الأستاذ الجابري ـ وما كتبه عن المقاصد وغيرها من علوم الشريعة ـ ينطبق على كل الذين كتبوا في مجالها ممَّن ليسوا من رجالها، خاصة أولئك الذين أتوا من حقول أخرى، وهم كُثُر، فإلى جانب قلة زادهم ـ إن لم يكن انعدامه ـ منها يأتون للحديث عنها ونقدها وتصويبها، وقد مُلِئت عقولهم بأفكار ومفاهيم مسبقة، يسعون إلى تطويع عقائد الإسلام وأحكامه لها إن كانت تتعارض معها.

وفي ظني أن الأستاذ الجابري يمثل شريحةً من المُثقَّفِين العرب الذين

يعيشـــون صراعًا نفسيًّا وفكريًّا بين الإيمان بقيم الغرب المتفوق على أمتنا في شـــتى المجالات والكفر بقيم الإسلام الذي ورثوه، وتُجسِّده اليوم أمة تعيش في قعر الانحطاط الحضاري ـ المادي والمعنوي ـ حتى أضحت الفجوة بيننا والغرب كبيرة جدًّا.

فعندما ينظر هؤلاء المثقفـــون إلى الوضع التعس للأمة التي ينتمون إليها يجدون أنفســـهم بين خيارين: إما الكفر بقيـــم الدين الذي ورثوه واعتناق قيم الغرب، أو المواءمة بينهما.

ولَمّا كان قرار الإلحاد صعبًا على نفوسهم، كان قرار المواءمة هو الأسهل، فاتجهوا إلى تعاليم الإسلام يريدون إلغاء ما لا يتلاءم منها مع القيم الغربية السائدة في عالم اليوم، لكنهم وجدوا جدارًا عاليًا وسميكًا يقف حائلًا دون تحقيق رغبتهم تلك، ألا وهو علم الأصول وقواعده المُسْتمَدّة من قوانين اللسان العربي، فمِن هنا لجؤوا إلى المنهج نفسه، فحكموا عليه بالإقصاء والإلغاء؛ لأنه في ظنهم صُنع لتلبية حاجات ومصالح فرضتها البيئة التي عاصرها، وأنتج لها الأحكام التي تناسبها، وأصبحت هي والمنهج التي عالجها جزءًا من التاريخ؛ لأنه لم يَعُد يمتلك القدرة على تحقيق حاجات العصر اليوم، فمِن هنا كانت الحاجة إلى منهجٍ جديدٍ ينتج لنا الأحكام التي تناسب حاجات عصرنا ومصالح زماننا.

وقد قادهم إلى هذا الاستنتاج ظنهم أن علماءنا الأولين هم مَن اخترعوا قواعد أصول الفقه ليتوصلوا من خلالها إلى ما يريدون من أحكام، وإذا كان هذا ما حدث معهم، فما الذي يمنعنا من اختراع منهج جديد نصنع من خلاله الأحكام التي نريد.

وهذا المسلك في تفسير النصوص الشرعية وفهمها سارت عليه زُمرة هؤلاء المُثقَّفين، وكان الدكتور محمد الجابري خيرَ مَن يمثلهم، وهو ما تعرضنا لبيانه وبطلانه في الصفحات السابقة.

الباب الرابع

في أن أصول الفقه يَقضي ولا يُقضَى عليه

وفيه أربع فصول:

الفصل الأول: في مسائل تجب معرفتها.

الفصل الثاني: هل يمكن أن تحل المقاصد محل الأصول؟

الفصل الثالث: علم أصول الفقه لا يشيخ.

الفصل الرابع: أصول الفقه ومستجدات العصر.

تمهيد

«أصول الفقه يقضي ولا يُقضى عليه» كلمة نسبها الإمام الزركشي لشيخ الإسلام ابن دقيق العيد[1]، دعاني إلى استعمالها عنوانًا لهذا الباب دقَّتُها في التعبير عن طبيعة منهج استنباط الأحكام الشرعية، وكيف أنه يمثل القانون والمعيار الذي يضبط عملية الاجتهاد الفقهي التي يقوم بها المجتهد، وأن الثبات والحياد أهم صفات «المعيار»؛ إذ إنه يَحْكُم ولا يُحْكَم، وهو ما يجب أن يكون عليه المنهج العلمي.

أعود فأقول: لقد رأينا من خلال النماذج التي دُرِست كيف طرح المقاصديون ما كتبوه عن نظرية المقاصد، وظهر لنا كيف أنهم جميعًا لم يستطيعوا أن يأتوا بجديد، وأخصُّ بالذكر: الثلاثة الذين حاولوا جهدهم أن يوجدوا طريقة لاستثمار المقاصد في بناء الأحكام، وأولهم الشيخ ابن عاشور رحمه الله، وثانيهم الأستاذ علّال الفاسي، وآخِرهم الشيخ الدكتور عبد الله بن بيّه حفظه الله. أما البقية ـ وأولهم شيخ المقاصد أبو إسحاق، ثم الشيوخ الأفاضل: الدكتور العالم، والدكتور القرضاوي، والدكتور القياتي ـ فلم يزد ما كتبوه عن التأليف الوصفي لمسائل علم الأصول، وتوجيه فتاوى أئمة الفقه الأعلام للنصوص الشرعية وَفْق نظرية المقاصد.

---

(١) يقول الزركشي: «وفي موضع من شرح الإلمام يقول ابن دقيق العيد: أصول الفقه هو الذي يقضي ولا يقضى عليه»، بتصرف من «البحر المحيط» (١ : ٨).

ويمكن القول: إن الإمام الشاطبي دُون غيره ممن جاؤوا بعده كان مدركًا لما يكتب، واعيًا لما يقول بشأن المقاصد، الذي هو في نظري عبارة عن صياغة عِدّة مباحث من أصول الفقه صياغة جديدة ألبسها ثوب المقاصد، ولا أدل على ذلك من أن كل الأمثلة التي أتى بها لم تخرج عن شرحه لطرائق أئمة الاجتهاد في اجتهاداتهم وتعاملهم مع النصوص الشرعية والبناء عليها، وقد مرَّ بنا كلٌّ ذلك عند دراستنا لِما سطره رحمه الله في كتاب «المقاصد»، أما الآخَرون فالذي ظهر لي أنهم فَهِموا أن المقاصد شيء قد غابت عن السابقين ملامحه، فأرادوا أن يجلوا صورته، ويصلوا إلى شيءٍ جديد، ولكن لم ينتهوا إلى نتيجة مرضية، وكل ما وصلوا إليه هو وصف اجتهادات الأولين، والقول بأنهم كانوا يراعون المقاصد في تلك الاجتهادات.

أما الأساتذة: ابن عاشور والفاسي وابن بيّه.

فأولهم أراد يستخلص بالاستقراء مقصدًا قطعيًّا يرفع النزاع، فأجبره واقع الحال إلى القول بمقصد قريب من القطع، وبذلك لم يتحقق له ما أراد، وبقية كلامه من قَبِيل الوصف والتقسيم العلمي للأحكام بناءً على المقاصد.

أما الأستاذ علّال فكانت له محاولة ما سمّاه بأمر الإرشاد، وقد سبق بيان عدم صحتها.

ثم كانت أخيرًا محاولة الدكتور ابن بيّه الذي حاول استخدام معرفته بالفقه المالكي وأصوله في التأسيس لنظرية تستثمر المقاصد في بناء الأحكام مرَّت بنا تفاصيلها، وكيف أنها لم تنجح في ذلك، رغم أن الشيخ حاول جاهدًا أن يجعل من تغيُّر الواقع ومقصد الشارع معيارًا ذا خُطوتين يصل بالمرتاض إلى الحكم الشرعي.

وإذا استثنينا الإمام الشاطبي الذي بدا هدفه من الكلام عن المقاصد غير هدف من تكلَّم عنها من المعاصرِين؛ فإن بقية مَن كتب عنها فاتته بعض المحطات الأصولية التي كان يجب الوقوف عندها طويلًا قبل ولوج باب الحديث والتنظير للمقاصد والاسترسال فيه.

قد يقول قائل: إن الدكتور ابن بيّه على خلاف الآخَرين من المعاصرِين، حيث نَجَح في بَلْوَرة نظرية عملية لتشغيل المقاصد، وهو الأمر الذي فشل فيه الآخَرون، فكيف يُوضَع في صفهم وقد نجح حيث هم فشلوا؟

والجواب: نعم.. إن الأستاذ ابن بيّه نجح نجاحًا ظاهريًّا، ولكن عند اختبار نظريته من خلال الأمثلة التي ساقها رأينا توارد الاستدراكات والملحوظات على أدلته بصورة تجعلها لا تعدو الظن الذي لا يرفع خلافًا، ويبقيها ـ في أفضل أحوالها ـ رأيًا من الآراء.

بَيْد أن ما يُثِير الاستغراب: أنه وصف الأمور على حقيقتها حين تحدَّث عن المناحي الثلاثين من أصول الفقه، وكيف أنها إعمال للمقاصد الشرعية، ثم بعد ذلك ختم رسالته بنظرية من أدواتها اختيار الشاذِّ والمهجور من الأقوال بحُجة أنها مُحقِّقة للمقاصد.

لأجل ذلك كان من الضروري الوقوف عند بعض المسائل التي تناولها علماء الأصول بالدراسة والبيان، وقد يبدو عرضها ـ ولو بصورة مختصرة ـ فيه شيء من التكرار المُمِلّ لِما هو معروف، ولكن الباحث قد يؤتى من إهماله للبديهيات، وهي الأسس الفكرية الأولى التي يضمن العمل وَفْقها ترتيب خطوات منهج البحث في أيِّ علم من العلوم بصورة صحيحة، والخروج عنها يؤدي إلى اضطراب المنهج، ومِن ثَمَّ اضطراب النتائج.

الفصل الأول
في مسائل تجب معرفتها

المسألة الأولى: مجالات الاجتهاد

بكلمة جامعة يمكن القول: إن الاجتهاد هو بذل الجهد مِن المستفيد ـ أي المجتهد ـ لمعرفة حُكم الشارع في أعمال المُكلَّفِين من النصوص أو الحمل عليها.

فإذا استثنينا المسائل المُجْمَع على حُكْمها إجماعًا صحيحًا فسنجد أن دور المستفيد في خطوات المنهج وأدواته بعد جمع النصوص المُتعلِّقة بالمسألة التي يُراد معرفة حكمها هي: التحرك في دوائر، كل دائرة لها أداتها.

الدائرة الأولى: استثمار ألفاظ النصوص

يحوي النص إما قولًا، أو فعلًا، أو تقريرًا. وقد تَكفَّلت مباحث الأصول ببيان الكيفية التي بها تحصل عملية فهم مراد الشارع من كل نوع.

فالمباحث اللفظية تَكفَّلت ببيان المراد من كلام الشارع، وإن شئتَ فقل: مقصد الشارع من كلامه، فما ترك علماء هذا الفن شيئًا يَسْتَجْلون به مراد الشارع من ألفاظ نصوصه إلا ودرسوه من جميع الوجوه، وَفْق قواعد توصلوا إليها باستقراء أساليب العرب وقوانينهم في التخاطب.

لقد قرَّر الشاطبي أن أول وجوه معرفة المقاصد هو الأمر والنهي الصريحان،

والنص الشرعي فيه أمر ونهي، وقواعد الاستثمار تُبيِّن ما إذا كان مقصد الشارع من أمره فعل المأمور مرةً أم التكرار، وهل هو للوجوب أو للندب، وهل هو على الفور أو التأخير، وهل النهي للتحريم أو الكراهة، وهل النهي يقتضي فساد المنهي عنه أو بطلانه؟ وهكذا سائر نصوص الشارع لها مقاصد تسعى قواعد الاستنباط إلى استخراجها كمفهومي الموافقة والمخالفة، وكذلك سكوت الشارع مع وجود المقتضي له دلالة على مراد الشارع كما قرَّر الشاطبي.

وقد بيَّن العلماء دلالة أفعاله ﷺ على الأحكام، وفصَّلوا ذلك في مبحث خاصٍّ عند كلامهم عن دور سُنَّته عليه الصلاة السلام في بيان الأحكام.

الدائرة الثانية: وهي دائرة الحمل على النصوص، ويُقْصَد بها القياس، وقد اعتبر الشاطبي مسالك العلة الوجه الثاني من وجوه معرفة المقصد. ومبحث العلة ومسالكها من أهم المباحث الأصولية.

الدائرة الثالثة: وهي دائرة المصلحة التي لم يشهد لها نصٌّ مُعيَّن بالاعتبار أو الإلغاء، ولكنَّها مصلحة ملائمة لجنس تصرُّفات الشارع، وهي المصالح المُرْسَلة، ففي هذه الدائرة يَحْكُم المجتهد بالعمل بهذه المصلحة.

الدائرة الرابعة: سدُّ الذرائع، وهي كل ما يُؤدِّي إلى مَفْسَدة من قولٍ أو فعلٍ ولو كان جائزًا في الأصل، فإن المجتهد يحكم بمنعه لِما يترتب عليه من ضرر، كفتوى مالك بمنع بيع السلاح في أوقات الفتن.

الدائرة الخامسة: دَفْع التعارض الظاهري بين الأدلة بالطرق المعروفة في الأصول، حتى الاستحسان يُعْتبَر نوعًا من الترجيح؛ لأنه حكم في مسألةٍ بخلاف ما حُكِم به في نظائرها لدليل اقتضى ذلك.

الدائـرة السادسـة: الترخيص للضـرورة والحاجـة، ودور المجتهد تقدير الضرورة أو الحاجة في ذلك بقدرها.

وهكذا نجد أن كلَّ المباحث الأصـولية عن الأدلة الكُلِّية والتبعية، وقواعد استثمار الألفاظ، ودفع التعارض بين الأدلة، هي في حقيقتها مراحل منهج الاجتهاد لمعرفة الحُكْم الشرعي لأفعال المُكلَّفِين الذي يحقق مصالح الخلق في الآجل والعاجل، وهي المفقـود الموجـود الذي يبحث عنـه مَن يكتب عن المقاصد من المعاصرين اليوم.

المسألة الثانية : المقاصد الكلية لا تغني عن الأحكام الجزئية

ذكر الشاطبي أن معرفة مقصد الشارع تتم من وجوه أربعة، هي:

- الأمر أو النهي الابتدائي التصريحي.
- مسالك العلة في القياس.
- كل مُقَوٍّ ومديم للمقصد الأصلي.
- السكوت مع قيام المقتضي.

والناظر في هذه الوجوه يجد أن كل وجه منها يُبيِّن مقصدًا «مصلحة» انطوى عليه الحكم الجزئي المأخوذ من الدليل التفصيلي.

ولم يَتعرَّض الشاطبي لوجوه معرفة الضروريات الخمسة؛ لأن طريق إثباتها استقراء الأدلة الجزئية، وقد ذَكَر ذلك في أول كتاب «المقاصد»، ومعنى ذلك أن إثبات الضروريات قائمٌ على الأحكام الجزئية، وكلاهما قد بيَّنه الشارع؛ لِما تقرَّر عند العلماء جميعًا أن المُشرِّع الحقيقي للأحكام هو الله سبحانه وتعالى، فالشارع لم يُبيِّن الضروريات ثم قال للناس: ضعوا الأحكام الجزئية التي تحققها، بل بيَّن

الاثنين معًا؛ لأن من المبادئ الشرعية المقررة أن العقل لا يستقل ببيان القبيح من أفعال المُكلَّفِين التي يستحق فاعلها العقاب في الآخِرة، كما لا يستطيع أن يُحدِّد الحَسَن من الأفعال التي يستحق فاعلُها الثواب في الآخِرة؛ إذ لا ريب أن مَن له ذلك هو الشارع الحكيم، وهذه المسألة هي المعروفة بمسألة التحسين والتقبيح العقليَّين التي ذكرها الأصوليون في مبحث الحاكم بعلم أصول الفقه.

وينبني على هذا عدم صحة ما يقوله بعض العلمانيِّين والقانونيِّين من أننا ملزمون فقط بمقاصد الشريعة أو مبادئها العامة: كالعدل، والشورى، والمساواة، ولا ضرر ولا ضرار. ولا يفوتهم الاستشهاد بقول ابن القيم: «فحيث المصلحة فثم شرع الله»، أما الأحكام التفصيلية فنحن مَن يُقرِّر ما يصلح لنا مما لا يصلح؛ لذا نجدهم لا يريدون النص في الدساتير على أن الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع؛ لِما يترتب على ذلك من إلزام من يملك سلطة سنَّ القوانين بأحكام الشريعة الجزئية.

وكأن الإمام الشاطبي تنبَّه لهذا الأمر وهو: أن هناك مَن قد يظن أن معرفة المقاصد العامة للشريعة أو مبادئها الكُلِّية فيه الغُنْية عن الأحكام الجزئية؛ لذا نجده عَقِبَ فراغه من كتاب المقاصد وشروعه في كتاب الأدلة الشرعية مهَّد لذلك ببيان: أن المصالح الكبرى من ضروريات وحاجيات وتحسينيات العائدة إلى المقاصد الكبرى الخمس إن هي إلا قواعد كُلية، وهذه لا وجودَ لها في الخارج إلا من خلال الجزئيات التي استمدَّ تصور الكُلِّي منها بالاستقراء، ومن ثَمَّ لا انفكاك بين الاثنين، فلا غِنًى ولا قيام لأحدهما دون الآخَر، ولنستمع إلى بيان أبي إسحاق لهذه المسألة وفيه يقول:

«لَمّا انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات

والحاجيات والتحسينات، وكانت هذه الوجوه مبثوثة في أبواب الشريعة وأدلتها، غير مُخْتَصّة بمحلٍّ دون محل، ولا بباب دون باب، كان النظر الشرعي فيها أيضًا عامًّا لا يختصُّ بجزئية دون أخرى؛ لأنها كُلِّيات تقضي على كل جزئي تحتها؛ إذ ليس فوق هذه الكُلِّيات كليٌّ تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة وقد تمَّت، فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره، فهي الكافية في مصالح الخلق عمومًا وخصوصًا؛ لأن الله تعالى قال: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ [المائدة: ٣].

وإذا كان الأمر كذلك وكانت الجزئيات ـ وهي أصول الشريعة فما تحتها ـ مُسْتَمَدّة من تلك الأصول الكلية شأن الجزئيات مع كُلِّياتها في كل نوع من أنواع الموجودات، فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسُّنة والإجماع والقياس، فمن أخذ بنصٍّ مثلًا في جزئي مُعْرِضًا عن كلِّيه فقد أخطأ، كذلك مَن أخذ بالكلي مُعرِضًا عن جزئيه. وبيان ذلك: أن تلقي العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقرائها، فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مُضمَّن في الجزئيات حسبما تقرَّر في المعقولات، فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجهٍ من وجوه المخالفة، فلا بُدَّ من الجمع في النظر بينهما؛ لأن الشارع لم ينصَّ على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد؛ إذ كلية هذا معلومةٌ ضرورةً بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة، فلا يمكن والحالة هذه أن تُخْرَم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع، وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يُعتبَر الكلي ويُلْغَى الجزئي»[1].

(١) إبراهيم بن موسى الشاطبي، «الموافقات» (٣: ٢-٤).

وفي معــرض التمثيل لكيفية اســتمداد الأحكام الكلية مــن الجزئيات، ذكر الشــاطبي أن العلم بحفظ المصالح الخمــس الكبرى: «الدين، والنفس، والعقل، والنســل، والمال» كالعلم الضروري عند الأمة، وهذا العلم لم يثبت بدليل مُعيَّن، بل عُلم بأدلة لا تنحصر في بابٍ واحد، وذلك مثل الخبر المتواتر المعنوي، فإنه في الأصل مجموعة كبيرة من أحاديث الآحاد، كلٌّ منها ورد في موضوع يختلف عن الآخَر، إلا أنها اشتملت على قدر مُعيَّن اشتركت جميعًا في روايته، هذا القدر يتحقق فيه شرط التواتر.

ومن الأمثلة علــى أن تَحقُّق الكلي في الذهن لا يتم إلا من خلال وجود الجزئيات المُتحقِّقة في خارجه:

١ـ **الصلاة**: فقد جاء الأمر بإقامتها في نصوص عديدة، وجاء مدح المُتَّصِفِين بإقامتها، وذمُّ التارِكِين لها، وإقامتها قيامًا وقعودًا وعلى جنوبهم، وعقوبة تاركها وجاحدها.

٢ـ **النفس البشرية**: فقد نهى الشارع عن قتلها، وجعل ذلك من كبائر الذنوب، وشرع القصاص لحفظها، وأوجب سد رمق المضطر، وأوجب الزكاة، والمواساة، والقيام على مَن لا يقدر على إصلاح نفســه، وأرشــد إلى إقامة الحُكام والقضاة لذلك، ورُتِّبت الأجناد لقتال مَن رام قتل النفس، وأوجب أكل المَيْتة والدم ولحم الخِنْزير على المضطر. كل هذه الأحكام المُتعلِّقة بالصلاة والنفس البشــرية تفيد القطع بوجوب الصلاة وتحريم القتل، وبمثل هذه الطريقة المَبْنية على الاستقراء ثبتت سائرُ قواعد الشريعة[١].

---

(١) «الموافقات» (٣: ٢-٤).

من هنا نعلم بُطْلان دعوى بعض رجال القانون: أنه يكفي في دساتير البلاد الإسلامية النص على أن مقاصد أو مبادئ الشريعة الإسلامية ـ كالمساواة، والعدالة، ولا ضرر ولا ضرار ـ مصدرٌ أساسي للتشريع؛ ذلك أن هذه المبادئ العامة يشترك في طلب تحقيقها المسلمون وغيرهم من أهل المِلَل والنِّحل، كالبُوذيِّين والمجوس، بل حتى أولئك الذين لا يؤمنون بدين. لكن المُسلِمين مُتعبِّدون لربهم باتباع الأحكام الشرعية الجزئية التي منها استمدت تلك الكليات وجودها الذهني، فلولا تلك الأحكام ما عرفنا أن تلك الكُلِّيات مقاصد للشارع، هذا أولًا، وثاني الأمور: أن الإسلام له منهاجه الخاص في تحقيق المقاصد والمفاهيم العامة كالعدل، والمساواة، من خلال الأحكام الجزئية التي شرعها، فهي المُحقِّقة للمصلحة الشرعية التي يَتوقَّف عليها الثواب والعقاب في الآخِرة، فالشارع لم يقل للمُكلَّفِين: هذه مصالحكم الكبرى قد حَدَّدْتها لكم، وعهدت إليكم سنَّ القوانين التي تَرَوْن أنها كفيلة بتحقيقها.

الشارع بيَّن لنا أن من مقاصده ومبادئه العامة حفظ المال، ولم يترك لنا تحديد طريقة حفظه، بل تكفل هو بذلك، ومن وسائله: تحريم الربا، والقِمار، والاحتكار، وتلقي السلع، في حين تبيح القوانين الوضعية كل ذلك.

الشريعة تمنع اختلاط الأنساب، وكل ما يؤدي إلى ذلك، فحَرَّمت التبني، والزنا، وكل علاقة بين الذكر والأنثى خارج نطاق الزواج، فيما تبيح القوانين كل ذلك.

الشريعة جاءت بحفظ العقول، ومن وسائلها لحفظه تحريم المسكرات، وكل ما يؤدي إلى إفساده، بينما تبيح القوانين الوضعية بيع الخمور وشراءها وشربها إلا في حدودٍ مُعيَّنةٍ عند قيادة السيارات، وبعض البلدان تبيح تعاطي

المُخدِّرات وبيعها في محلات مرخصة، وقِسْ على ذلك بقية الضروريات.

المسألة الثالثة: نظرية المقاصد لن ترفع الخلاف

إذا كان قصد الشارع من أحكامه هو مصالح المُكلَّفِين في الدارَيْن كما قرَّر أبو المقاصد الشاطبي، فإن ما نص عليه الشارع منها ـ سواء الكلية، أو الخاصة بباب مُعيَّن، أو الجزئية ـ هو المُحقِّق للمصلحة قطعًا، وما عدا ذلك من المصالح فهو محل اجتهاد، بل حتى المصالح المُتَضَمَّنة في الأحكام القطعية الجزئية يدخلها الاجتهاد بتحقيق المناط. من هنا فإن نظرية المقاصد لن ترفع الخلاف الواقع بين العلماء في المسائل الاجتهادية كما يتوهم البعض، أو ستأتي بأحكام جديدة تُصادِم المُسْتقِرَّ منها والمعروف؛ لأن درك المصالح والمفاسد أمرٌ نِسْبي تتنازعه عوامل مختلفة، تؤدي بدورها إلى اختلاف أنظار المُجْتهدِين، ومَن رام غير ذلك فإنما يُضيِّع وقته ووقتَ الآخَرين بما يخطه فيما لا طائل من ورائه، وهذه أمثلة ثلاثة زيادة في البيان والتأكيد لهذه المسألة:

المثال الأوَّل: الاختلاف في علة القياس

من مسالك العلة «المناسبة» ويُقْصَد بها: أن يكون بين الوصف والحكم مُلاءمة، بمعنى أن يترتب على تشريع الحكم جَلْب منفعة أو دفع مفسدة، وأكثر علل الأقيسة المَبْنية على هذا المسلك مُخْتَلَف فيها.

مثال ذلك: أن ولاية الأب في تزويج ابنته البكر الصغيرة مُتَّفَق عليها بين الشافعية والمالكية، غير أنهم مختلفون في الوصف المناسب الذي أُنيط به الحُكم، فعند الحنفية الصغر، وعند الشافعية البكارة، وقد انبنى على هذا خلاف فيمَن تثبت له ولاية التزويج قياسًا على ذلك، فالحنفية يَرَون ثبوت الولاية

على الثيِّب الصغيرة لعلة الصغر الثابتة في ولاية البكر الصغيرة، ولا تثبت هذه الولاية عندهم على البكر الكبيرة؛ لانتفاء الصغر الذي هو علة ثبوت الولاية.

أما الشافعية فيُثْبِتون الولاية على البكر الكبيرة لوجود العلة، وهي البكارة التي ثَبَت بها حُكْم الولاية على البكر الصغيرة، ولا يُثْبِتون الولاية على الثيِّب الصغيرة لانتفاء البكارة.

فأنت ترى أن المناسبة التي تُعَد من مسالك معرفة العلة، وهي بدورها ـ أي المسالك ـ الوجه الثاني من وجوه معرفة مقصد الشارع عند الشاطبي لم ترفع الخلاف بين العلماء، كل ذلك ناجم عن عدم وجود ما يفيد القطع في المسألة، ومِن ثَمَّ دخولها في حَيِّز الاجتهاد والنظر.

المثال الثاني: الاختلاف في تحديد العلة

ذكرنا من قبل أن الشاطبي رحمه الله تعالى عدَّ مسالك العلة في القياس وجهًا من وجوه معرفة مقصد الشارع، ونقله شيخ الزيتونة مُقِرًّا له، بيد أن هذا الوجه لم يرفع النزاع الذي ذهب ابن عاشور إلى أن علم المقاصد سيرفعه أو يُقلِّله على أقل تقدير، فقد وجدنا العلماء يَتَّفِقون على تحريم الشيء، ولكنهم يختلفون في عِلّة تحريمه.

فالعلماء مثلًا أجمعوا على حرمة الربا في الذهب، والفضة، والبُرِّ، والشعير والتمر، والملح، فعن عبادة بن الصامت قال: «إني سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبُر بالبُرِّ، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح؛ إلا سواء بسواء»(١).

---

(١) أخرجه مسلم (١٥٨٧).

وإجماع العلماء على تحريم الربا في هذه الأصناف الستة الواردة في الحديث لم يمنع اختلافهم في علة التحريم، فذهب الحنفية إلى أن علة ربا الفضل هي الكيل أو الوزن مع وحدة الجنس، أما علة ربا النسيئة فهي وجود أحد الوصفين: وحدة الجنس، أو الكيل والوزن، مع استثناء الذهب والنُّحاس من وحدة الجنس، فيجوز بينهما النسيئة بالإجماع، وعلى هذا فحيثما قام التعاوض بين شيئين وكانا مُتَّفقَين في الجنس وخاضعَيْن للكيل أو الوزن حَرُم فيهما الفضل والنسيئة معًا(١).

أما المالكية فيرون أن علة تحريم ربا الفضل في الذهب والفضة كونهما رؤوس الأثمان مع وحدة الجنس في التعاوض، وأما علته في الأصناف الأربعة الباقية فالادخار والاقتيات مع وحدة الجنس(٢).

وذهب الشافعية إلى أن علة ربا الفضل في الذهب والفضة كونهما رؤوس الأثمان، أما العلة في الأصناف الباقية فهي الطعم ووحدة الجنس عند التعاوض في كل منهما. أما ربا النسيئة في الذهب والفضة فعِلَّته كونهما رؤوس الأثمان، وفي الأصناف الأربعة الأخرى الطعم(٣).

ومذهب الحنابلة: أن العلة في الذهب والفضة الوزن والجنس، وما عداهما فالعلة الطعم، سواء كان مكيلًا أو موزونًا(٤).

---

(١) أبو بكر الكاساني، «بدائع الصنائع» (٥: ١٨٣-١٨٥).

(٢) أبو الوليد ابن رشد، «بداية المجتهد» (٢: ٢٢٠-٢٢١).

(٣) محيي الدين بن شرف النووي، «المجموع شرح المهذب» (٩: ٤٨٩، ٤٩٤).

(٤) ابن قدامة المقدسي، «المغني» (٤: ٥-٦).

فكما ترى هناك أربعة آراء مختلفة في تحديد علة تحريم الربا في الأصناف الواردة في النص النبوي، خاصةً فيما عدا الذهب والفضة، فالمقصد الذي يريد البعض جعله رافعًا للخلاف حدث الخلاف فيه.

المثال الثالث: العلية في الشفعة

اتفق العلماء على ثبوت الشُّفعة للشريك في العقار الذي يقبل القسمة، كما أنهم مُتَّفقون أن علة الحكم هي الضرر المحتمل من الشريك الجديد، بيد أنهم اختلفوا في أمرين: فيما لا يقبل القسمة كالبئر والدار الصغيرة، بسبب اختلافهم في تحقيق مناط الحكم:

الأول: ما لا يقبل القسمة من العقار كالبئر والدار الصغيرة، فالحنفية يثبتون فيه الشفعة لتحقق العلة، وهي الضرر المحتمل من الدخيل، والشافعية ومَن وافقهم لا يثبتونها لانتفاء العلة، وهي الضرر الناجم عن القسمة؛ إذ العقار لا يقبل القسمة.

الثاني: حقوق العقار كالطريق والشِّرب الخاصَّين للشريك وللجار الملاصق، فالحنفية يثبتون الشفعة لكلٍّ منهما؛ لوجود العلة، وهو احتمال حصول الضرر من الدخيل، أما الشافعية فلا يثبتون الشفعة لواحد منهما لانتفاء العلة وهو ضرر القسمة؛ لأنه لا شركة لأحد منهما في نفس العقار حتى يحتاج إلى القسمة(١).

فكما ترى، الفقهاء متفقون على علة الحكم وهي الضرر، لكنهم اختلفوا في تحقيق مناطها، فمعرفة المقصد الشرعي «دفع الضرر المحتمل» من الحكم لم يرفع الخلاف؛ بسبب اختلاف النظر فيما يمكن أن يكون مثارًا للضرر.

---

(١) أبو بكر الكاساني، «بدائع الصنائع» (٥: ٥).

المسألة الرابعة : دوران الأحكام مع عللها لا حكمها

علمنا من قبلُ أن مصطلح الحِكْمة يُطْلَق ويراد به الثمرة التي تترتب على الحكم، وهي جلب منفعة أو درء مفسدة، وهي بهذا تعني «المقصد الشرعي» من وراء تشريع الحكم عند المَقاصديِّين، فهل الحِكْمة بهذا المعنى محل اتفاق بين العلماء في بناء الحكم عليها أو أنها محل خلاف بينهم؟

لقد قرَّر أكثر الأصوليين منع التعليل بالحكمة إذا كانت عرية عن الضابط، وذهب فريق ـ منهم الرازي والبيضاوي ـ إلى القول بجواز التعليل بها مطلقًا، وفريق منهم الآمدي قال بالجواز إذا كانت الحِكْمة ظاهرةً منضبطة، أما إذا انتفى هذان الشرطان فلا يجوز[١].

والخلاف المذكور بين الأصوليين إنما في جواز التعليل بالحكمة، أما التعليل بها عمليًا فإنهم يقولون: إنه لم يقع في الشريعة[٢]، وحجتهم في ذلك: أن كثيرًا من الأحكام الشرعية بُنِيت على الأوصاف الظاهرة المنضبطة، ولم تُبْن على الحِكَم «المقاصد» فقط؛ لخفائها واضطرابها، ومن أمثلة ذلك:

١ـ أن الشارع أحل البيع، والحكمة «المقصد» من ذلك سد حاجة الناس إلى تبادل الممتلكات، إلا أنه لم يُبْن الحُكم على ذلك؛ لأن الحاجة أمر يختلف من شخص إلى آخَر، كما لم يجعل هذا الحكم مبنيًّا على التراضي؛ لأنه أمر باطني يصعب التحقق منه، بل أناط الحكم بوصف ظاهر منضبط هو الإيجاب والقبول.

---

(١) بعض من تكلم من المعاصرين عن التعليل بالحكمة يذكرون أن الآمدي يقول: إن أكثر الأصوليين على منع التعليل بها مطلقًا، وهذا خطأ في النقل، والصحيح أنه قال: إن الأكثرين على منع التعليل بها إذا كانت عرية عن الضابط. راجع كتاب «الإحكام» له (٣: ٢٥٤-٢٥٥).

(٢) زكي الدين شعبان، «أصول الفقه الإسلامي» (ص١٣٩).

٢ـ أن حُكم الشـريعة القصاص من القاتـل المُتعمِّد، والحكمة من ذلك المحافظـة على حياة الناس بالزجر والردع عن هذه الجريمة بواسـطة عقوبة القصاص، لكن الشارع لم يُقِم الحكم على ذلك؛ لأن في الناس مَن لا ينزجر بالقصاص، وإنما أنـاط العقوبة بوصفٍ ظاهرٍ منضبـط لا يختلف باختلاف الناس، وهو القتل العدوان.

٣ـ حرَّم الإسـلام الخمر، وحكمته فـي ذلك ـ أي المقصد من التحريم ـ دفع ما تُحْدِثه من ضرر للناس كالعداوة والبغضاء، بيد أن هذه الأشـياء أمور تختلف في مقدارها بين الناس؛ لذا أناط الحكم بشـرب المسكر قليلًا كان أو كثيرًا؛ لأنه أمر ظاهر منضبط لا يختلف باختلاف الناس.

٤ـ أن الشارع أجاز الفطر للمسافر في رمضان، كما أجاز له قَصْر الصلاة، وأناط هذين الحُكْمين بوصف ظاهر منضبط لا يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال وهو السفر، ولم يُنِطْهما بدفع المشقة التي هي الحكمة؛ لأنها وصف غير منضبط، فمشـقة الأثرياء في السـفر تختلف عن مشـقة الناس العاديين، ومشقة الصوم في الحَرِّ الشديد أكبر منه في أوقات الاعتدال.

٥ـ حرمت الشريعة الزنا، وأناطت هذا الحكم بوصفٍ ظاهرٍ منضبط، وهو إيـلاج فرج في فرج لا يحل، ولم يجعل حفظ النسـب الذي هو الحكمة من ذلك مناطًا للحكم؛ لذا فالحُرْمة قائمة حتى لو كانت المرأة لا تلد لسـببٍ من الأسباب كالعاقر، أو التي استُؤْصِل رحمها، أو كان الرجل عقيمًا أو مخصيًّا.

٦ـ الشُّفعة حكم شرعي ثابت لمَن كان جارًا أو شريكًا في العقار المبيع، والعلة في استحقاق الشفعة هي الشراكة أو الجوار، ولم يجعل الشارع الحكمة ـ أي المقصد ـ وهي الضرر المحتمل مناطًا للحكم، ولو لم يحصل الضرر بذلك البيع.

كما لم يجعل حق الشفعة لغير الشريك والجار حتى لو وقع عليه ضرر وهو الحِكْمة بسبب البيع؛ لغياب العلة، وهي الشراكة أو الجوار.

لذلك نجد الشارع لم يبح الفطر أو قصر الصلاة للمقيم ولو وجد المشقة وهي الحكمة، وأباح ذلك للمسافر وإن انتفت عنه المشقة؛ لوجود العلة، وهي السفر.

وحرَّم الشارع الزنا لوجود علته وهي إتيان فرج لا يحل، وإن وُجِدت الحكمة، وهي حفظ الأنساب؛ لكون الرجل عقيمًا أو المرأة عاقرًا.

وشُرِع القصاص لوجود علته وهي القتل العدوان، وإن انتفت حكمته وهي الزجر والردع لحفظ الأرواح؛ لوجود من لا يرتدع.

وأُحِل البيع عند وجود العلة وهي الإيجاب والقبول، أو ما يقوم مقامهما، وإن انتفت الحكمة، وهي الرضا المُعبِّر عن الحاجة لتبادل المنافع، ومثل البيع سائر العقود التي يلزم فيها الإيجاب والقبول.

لأجل هذا قال جمهور الأصوليين: إن الأحكام تدور مع عِلَلها، لا مع حكمها.

ومما لا ريب فيه أن هناك مَن نازَعَ في هذا القول من المُتقدِّمين وهم الحنابلة، وقد بَيَّن مذهبهم في ذلك ابن تيمية وابن القيم، ونقل رأيهما بعض المُعاصِرين كأبي زهرة(١)، وأيَّده واحتج له آخَرون(٢).

---

(١) «أصول الفقه» (ص٢٤٩-٢٥١).

(٢) كالشيخ زكي الدين شعبان في كتابه «أصول الفقه الإسلامي» (ص١٤٠-١٤٦).

لكن هذه الرسالة ليست بصدد تفنيد رأي وانتصار لآخَر، وإنما لبيان أن الداعين إلى المقاصد التي من معانيها ـ إن لم نقل: إن معناها ـ الحِكَم المترتبة على الأحكام، عليهم الإجابة عن هذا الإشكال، وهو: إناطة الشارع لكثير من الأحكام بالأوصاف الظاهرة المنضبطة كما رأينا في الأمثلة التي مرَّت بنا، وغيرها كثير، وعدم ترتيبها على الحِكَم التي يسمونها المقاصد؛ إذ لو كانت المقاصد هي المناط الأساسي الذي تترتب عليه الأحكام لَما تَخلَّفت في هذا العدد الكبير من الأحكام الشرعية التي لم يلتفت الشارع فيها إلى الأوصاف غير المنضبطة، وهي الحِكَم أو المقاصد.

ثم إن هناك اعتراضًا عقليًّا آخَر وهو:

أن النتيجة من حيث الوقوع تكون مُتأخِّرة عن الدليل والحُكْم، إلا أنها مُتقدِّمة عنه في الذهن والفكر.

فمثلًا: حفظ النسب مقصد شرعي، ولتحقيقه أناط الشارع حكم التحريم بإيلاج فرج في فرج لا يحل؛ لأنه مظنة اختلاط النسب، فإذا امتنع المُكلَّف عن إتيان فرج لا يحل له حصل له المقصود، وهو حفظ النسب.

والسؤال: كيف يُبنى الحُكم ـ وهو حرمة الزنا ـ على المقصد الذي هو نتيجته، وهي حفظ النسب، في حين أن هذه النتيجة لا تَتحقَّق إلا بوجود الحكم ابتداء؟!

والسؤال ذاته يقال عن بقية المسائل: كقصر الصلاة في السفر؛ إذ كيف نبني «حُكم» القصر على «نتيجته» وهي التيسير الذي لا يتحقق إلا بوجوده أصلًا؟!

وكيف يُناط حكم حق الشفعة للشريك «بدفع الضرر المحتمل» الذي هو النتيجة، وهذه النتيجة تتوقف على وجود الحكم ابتداءً؟!

إن هذا يهدم فكرة جعل المقاصد أساسًا لبناء الأحكام الشرعية الجزئية مع عدم النظر في المعايير الأخرى التي جعلها الشارع ميزانًا لتحديد الشروط التي يجب توفرها فيما يجوز التعليل به لأجل القياس والاستصلاح.

ويجب التذكير بأن دائرة التعليل بالأوصاف الظاهرة المنضبطة ـ عند القائلين بها ـ أوسعُ وأدقُّ من دائرة التعليل بالحكمة، ولو كانت منضبطةً؛ ذلك بأن جمهور الأصوليِّين القائِلين: إن التعليل لا يكون إلا بالأوصاف الظاهرة المنضبطة، يُضِيفون إليها شرطًا آخَر وهو اشتمال الوصف على معنًى مناسب لتشريع الحكم، أي: اشتماله على ما يجلب منفعة أو يدفع مفسدة، وهي المصلحة أو الحكمة التي لأجلها شُرِع الحكم.

فالقائلون بالتعليل بالأوصاف الظاهرة المنضبطة ضَمَّنوها «المناسبة»، أي الحكمة، فحتى لو تَخلَّفت ـ كما في الأمثلة التي سَبَق ذِكْرُها ـ يبقى التعليل صحيحًا، أما التعليل بالحكمة فقط فيعني انتفاء الحكم لو تخلَّفت، فيَجب الصيام على المسافر بالطائرة لعدم حكمة المشقة في حقه، ويباح الزنا في حالة العاقر أو العقيم لانعدام حكمة اختلاط الأنساب في حالتهما، وهذا لا يقول به أحد، إلى غير ذلك من الأمثلة التي سَبَق ذكرها.

لكن الشارع لم يُعلِّق الحكم عليهما، وإنما بناه على وصف السفر في الأول، ووصف الإيلاج في الثاني، سواء تَحقَّقت الحكمة أم لم تتحقق.

المسألة الخامسة: حول ترتيب الكليات وتقسيم الضروريات

المُراد بالكليات: المصالح القطعية المُوجِبة لفائدة عامة للمُسلِمين[١]، وتنقسم حسب تدرُّجها في الأهمية من الأعلى إلى الأدنى إلى: ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات.

وتتمثل الضروريات في: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

وهذا ما قرَّره الغزالي وأكَّده الشاطبي، وسار عليه جمهرة علماء الأصول في القديم والحديث.

بَيْد أنّ هذا التقسيم للكليات والحصر للضروريات وَرَدت عليهما اعتراضات واجتهادات من بعض السابقين، وكثير من المُحْدَثِين.

فمن السابقين: الإمام عز الدين بن عبد السلام، فقد قسَّم المصالح إلى: دنيوية وأخروية، وقسَّم كُلًّا منهما من حيث الرتبة إلى ثلاثة أقسام: ضرورات، وحاجات، وتتمات أو تكملات، إلا أنه اتخذ نهجًا خاصًّا في تعريفها:

فالضروريات الدنيوية عنده: هي أقل المجزئ من المآكِل، والمشارب، والملابس، والمساكن، والمناكح... وغيرها.

والتكملات: ما كان في أعلى المراتب، كالمآكل الطيبات، والملابس الناعمات، والقصور الواسعات، والمراكب النفيسات، ونكاح الحسناوات.

والحاجات: ما تَوسَّط بين الضرورات والتكملات.

وأما مصالح الآخرة: فالضروريات: فعل الواجبات واجتناب المحرمات.

---

(١) محمد بن محمد الغزالي، «المستصفى» (١: ١٤٠-١٤٢).

والحاجيات: إتيان السُّنن المؤكدات الفاضلات. والتتمات أو التكملات: ما عدا ذلك من المندوبات التابعة للفرائض والمستقلات[١].

وفي عصرنا انتقد الدكتور طه عبد الرحمن تقسيم الكليات إلى: ضرورية، وحاجية، وتحسينية؛ لأنه يُخِلُّ بشرط التباين في التقسيم.

فالتخميس ليس خاصًّا بالضروري، بل يشاركه فيه الحاجي والتحسيني، فتحريم الزنا مثلًا يُحقِّق مصلحةً ضرورية، وتحريم النظر يحقق مصلحة حاجية، وتحريم التبرُّج يُحقِّق مصلحة تحسينية، وتشترك الأحكام الثلاثة في حفظ النسل[٢].

كما اعترض على جعل المصالح التحسينية في المرتبة الثالثة؛ لأن الأخلاق عنصر في كل حكم شرعي؛ لحديث: «إنَّما بُعِثت لأتمم مكارم الأخلاق»[٣]؛ فكانت الأولى بالتقديم من غيرها؛ ولذا فهو يرى أن الترتيب يجب أن يكون كالتالي:

المرتبة الأولى: قِيَم الخير والشر: الإحسان، الرحمة، المحبة، التواضع، الخشوع.

المرتبة الثانية: قِيَم الحسن والقبح: الأمن، الحرية، العمل، السلام، الثقافة، الحوار.

---

(١) عز الدين بن عبد السلام «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» (٢: ٧١).

(٢) د. طه عبد الرحمن «مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة» بحث منشور بمجلة المسلم المعاصر، العدد ١٠٣، السنة ٢٠٠٢م.

(٣) أخرجه أحمد (٨٩٥٢)، والبزّار في مسنده (٨٩٤٩).

المرتبة الثالثة: قِيَم النفع والضرر: النفس، الصحة، النسل، المال(١).

أمـا الدكتور طـه العلواني فلم يكتف برفض تثليث الكليات وتخميس الضروريات، بل رفض مضمونها أيضًا، وجاء بقِيَم جديدة سمّاها المقاصد القرآنية العليا الحاكمة، وهي: التوحيد، والتزكية، والعمران، واعتبر بقية القيم الأخرى تعود إليها(٢).

وذهب بعض المُحْدَثِين إلى تقسيم المقاصد إلى أربعة مجالات، هي: الفرد، والأسرة، والأمة، والإنسانية، بدلًا من التقسيم المعهود، وزاد في عدد المقاصد حتى أوصلها إلى أربعة وعشرين مقصدًا، وأدرج الضروريات الخمس تحت مجال الأسرة(٣).

أما حصر الضروريات في الخمس التي ذكرها الإمام الشاطبي ومَن سبقوه، فقد وُجِد في العلماء السابقِين مَن ذهب إلى عدم الاقتصار على ذلك العدد، ومن ثَمَّ زاد عليها العِرْض بصفته مصلحة سادسة، وممن أشار إلى ذلك الإمام القرافي(٤)، وذكره تاج الدين السبكي بصفته ضروريًّا سادسًا بعد المال، ونَسَب إضافته للطوفي(٥)، وأيّد ذلك الشوكاني من المُتأخِّرين محتجًّا بأن: من «عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم، وما فُدي بالضروري

---

(١) د. طه عبد الرحمن، «مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة» بحث منشور بمجلة المسلم المعاصر، العدد ١٠٣، السنة ٢٠٠٢م.

(٢) د. طه جابر العلواني، «مقاصد الشريعة» (ص٨٦).

(٣) جمال الدين محمد عطية، «نحو تفعيل مقاصد الشريعة» (ص١٤٦).

(٤) «شرح تنقيح الفصول» (ص٣٠٤).

(٥) عبد الرحمن بن جاد الله البناني، «حاشية البناني» (٢: ٢٨٠).

فهو بالضرورة أولى، وقد شرع في الجناية عليه بالقذف الحد»[١].

ومَن عارض إضافة العِرْض ونزل به إلى رتبة الحاجي -كالشيخ ابن عاشور- يجد في معارضته نوعًا من التحكُّم الذي لا يستند إلى دليل مُعْتَبَر؛ إذ ما دام المعيار في تخميس الضروريات هو شرع الحدود والقصاص، فما الذي يمنع عدَّ العِرْض منها وقد شُرِع لحمايته حدُّ القذف؟ بل وأي قيمة أو حياة للإنسان إذا دُنِّس عِرْضُه وتَلوَّث شرفه وأصبح يمشي بين الناس مُطأطئ الرأس؟!

ومن الباحثين والشيوخ في عصرنا مَن دعا إلى مراجعة تخميس الضرورات بحجة عدم الدليل على حصرها في ذلك العدد، ورأى إضافة قيم: الحرية، والمساواة، والإخاء، والتكافل، وحقوق الإنسان[٢].

وأضاف الشيخ محمد رشيد رضا جملةً من الأمور سَمّاها مقاصد أساسية، منها: بيان ما جَهِل البشر من أمر النبوة والرسالة، والإرشاد إلى الإصلاح المالي، وإعطاء النساء جميع الحقوق الإنسانية، والدينية، والمدنية[٣].

كما أضاف الأستاذ علّال الفاسي: وحدة الأمّة الإسلامية، وحق الكرامة، وحقوق المرأة، والحريات بأنواعها، واستقلال القضاء عن السياسة[٤].

وذهب الشيخ تقي الدين النبهاني إلى أن الضروريات ثمانية، لا خمسة، حيث زاد «حفظ الدولة، وحفظ الأمن، وحفظ الكرامة الإنسانية»[٥].

---

(١) محمد بن علي الشوكاني «إرشاد الفحول» (ص٦٣٠).
(٢) د. يوسف القرضاوي «دراسة في فقه مقاصد الشريعة» (ص٢٨-٢٩).
(٣) «الوحي المحمدي» (ص٢٢١، ٢٩٩، ٣٣١).
(٤) «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» (ص٨٢).
(٥) «الشخصية الإسلامية» (ص٣: ٣٨٢).

مقصد الأمن :

ورأى الشيخ علي الطنطاوي إضافةَ مقصد الأمن الداخلي، والأمن الخارجي إلى المصالح الضرورية.

ومراده بالأمن: تحريم ما فيه إهدار لإحدى المصالح الضرورية الخمس الأصلية، فإن كان ضرر تضييعها يَتعلَّق بالأفراد ـ كعقوق الوالدين، والغِيبة، والنميمة، وشهادة الزور وأمثالها ـ كان تحريمها تحقيقًا لمصلحة حفظ الأمن الداخلي، وإن كان ضررها يتعدى إلى المجتمع والأمة كموالاة العدو، والتجسُّس له على المسلمين، والفرار من الزحف، فتحريمها يحقق مقصد حفظ الأمن الخارجي.

وحجة الشيخ: «أن ما ورد اللعن عليه من الأفعال يكون حرامًا ومن كبائر المحرمات»، و«من تتبع الكبائر وجد بأن فيها هدرًا وإضاعة لواحد من المصالح الخمس الأصلية»[1].

---

(١) ذكر الشيخ رأيه هذا بصفته مقدمة لجوابٍ له عن حكم النمص، وبعد ما نقلناه عنه أعلاه قال: «وجدت بالاستقراء... أن ما ورد اللعن عليه... وليس فيه إضاعة لإحدى هذه المصالح، يكون النهي فيه عن حالة خاصة، أو صفة خاصة. وعلى هذا أقول: إن حديث لعن النامصة والمتنمصة والواصلة والمستوصلة... إلخ حديث صحيح، لكن كيف نفهمه؟ إن رواة الحديث لم يشرحوا لنا المراد من كلمة «النامصة»، هل المراد منها ما يشمله معناها في لسان العرب، أو هي صفة خاصة كانت معروفة عند ورود الحديث؟ النمص في اللغة: النتف، وفي الجسم مواضع جوَّز الشرع الحنيف نتف الشعر منها، بل ندب إليه، فالحديث ليس على عمومه. قالوا: المراد منه نتف الحاجبين، وهو قول وجيه وإن لم يرد عليه دليل، وفي كتب الفقه كلها كلام حول هذا الموضوع ربما يفهم منه ما يدخل في حدود الزينة من تنظيم الحواجب وتعديلها جائز... نتف الحاجب كله، أو نتفه إلا خطًّا رقيقًا لا يجوز. =

ومن الباحثين المُعاصرِين مَن يرى أن الترتيب الصحيح للضروريات هو: حفظ النفس، يليه العقل، ثم الدِّين، ثم النسل، وأخيرًا المال، وتعليله لذلك أن النفس تقومُ بالأفعال، والعقل قِوام التكليف، ثم تأتي المحافظة على الدين الذي به العبادة؛ لأنه بدون النفس والعقل لا تكليف بالدين، ثم تأتي المحافظة بعد ذلك على ما يترتب على حفظ الذات، والعقل، والدين، وهو: حفظ النسل، والعِرْض، ثم المحافظة على المال الذي هو أساس عُمْران الأرض[١].

وهناك مَن اعتبر أن الرازي قد سبق إلى جعل مصلحة حفظ النفس أول الضروريات، وهو وَهَمٌ من قائله؛ لأن كلام الرازي لم يكن في سياق بيان رتب الضروريات من حيث الأولوية، وإنما في سياق تعريفها وتحديدها؛ فقد قال في بيان المصالح الضرورية: «هي التي تَتضمَّن حفظ مقصودٍ من المقاصد الخمسة، وهي حفظ النفس، والمال، والنسب، والدين، والعقل»[٢].

فكما ترى ذكر ضرورة المال مباشرةً بعد النفس، وجعل ضرورة العقل آخِرها، وقبل ذلك الدين، ويبعد أن يجعل المال في الرتبة الثانية ويجعل العقل آخِر الضرورات، فكلامه إنما جاء لبيانها على الجملة، لا لبيان ترتيبها.

= ولعل أوجه الأقوال ما رواه ابن الجوزي عن بعض الحنابلة من أن هذا النمص إذا كان شعارًا وعلامة للفاجرات من النساء حرم، وإلا كان مكروهًا فقط». «فتاوى علي الطنطاوي» (١: ١٦٨-١٦٩).

وخلاصة كلام الشيخ: أن النمص المحرم ورد عن صفة خاصة، وهو ما كان علامة للفاجرات، وسبقت معرفة ذلك كونه ليس فيه إضاعة لإحدى المصالح الضرورية الخمسة.

(١) د. علي جمعة محمد، «المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية» (ص٣٩٤).

(٢) فخر الدين الرازي، «المحصول» (٥: ١٥٩-١٦٠).

ويؤيد ذلك أنه عندما قال السبكي: «والضروري: كحفظ الدين، فالنفس، فالعقل، فالنسب، فالمال، والعرض»[١]، قال المحلي في شرحه: «وهذا ـ يقصد العرض ـ زاده المصنف، كالطوفي[٢]. وعطفه بالواو إشارةً إلى أنه في رتبة المال، وعطف كُلًّا من الأربعة قبله بالفاء؛ لإفادة أنه دون ما قبله في الرتبة»[٣].

والشيء نفسه فعله السيوطي في شرحه «الكوكب الساطع»، حيث قال: «وعطف على كل ما قبله بالفاء لإفادة أنه دونه في الرتبة»[٤].

كل هذا يُؤكِّد أن عطف كل ضروري من الضروريات الخمس على ما قبلَه بالواو جاء في سياق بيانها لا ترتيبها، وخاصة أن السبكي قد نصَّ في الفصل الذي عَقَده لشرح الحروف التي يُحْتاجُ إليها على أن: المعتمد في الواو أنها لمُطْلَق الجمع، ولا تدل على الترتيب ولا المعية[٥]، وأن الفاء تفيد الترتيب إجماعًا[٦]، والله تعالى أعلم.

المسألة السادسة: أمور تتعلق بحصر المصالح الضرورية وترتيبها

الأمر الأول: هل يمكن حصر المصالح الكلية؟

رغم أن الشطر الأكبر من العلماء في الماضي والحاضر على تثليث الكليات

---

(١) «جمع الجوامع» (ص٩٢).

(٢) «البلبل في أصول الفقه» (ص١٤٤).

(٣) «حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع» (ص٢: ٢٨٠).

(٤) (٢: ٢٤٧).

(٥) ذكر في شرحه أن الذي اشتُهِر عن أصحاب الشافعي أنها للترتيب، لكنه اختار المعتمد. «الإبهاج في شرح المنهاج» (١: ٣٣٨).

(٦) «الإبهاج في شرح المنهاج» (١: ٣٤٦).

من حيث رتبتها في الأهمية، وتخميس الضروريات من حيث العدد، فإن ما سبق نَقْلُه من خلاف حولها يُؤكِّد أنها مسألة اجتهادية.

بَيْد أننا إذا أخذنا في الاعتبار ما قاله الشاطبي في الوجه الأول لمعرفة المقصد الشرعي ـ وهو: الأمر والنهي الابتدائيّان ـ فإن كل الأوامر والنواهي ستصبح من مقاصد الشارع، ما يعني صعوبة حصرها، خاصةً وأن معظم الأحكام من باب الظنون، فما يَعُدُّه بعض العلماء مطلوبَ الفعل أو الترك لا يراه غيرهم كذلك.

لأجل ذلك احْتِيج إلى ردها لأصول جامعة بمثابة الأجناس، يندرج تحتَ كلٍّ منها ما يعود إليه من أنواع، ويندرج تحتَ كل نوع ما ينتمي إليه من أفراد.

ومن هنا ندرك خطأ الذين عدَّدوا المقاصِد إلى العشرين، ومَن أدخل فيها حقوق النساء، وحقوق الإنسان، وتنظيم المجتمع وغيرها مما أضيف ومرَّ بنا ذِكْره؛ ذلك بأن المُتأمِّل فيها يجد أن كثيرًا منها يمكن إدراجُه تحت إحدى الضروريات الخمسة أو الحاجيات.

فإضافة رشيد رضا مثلًا لمقصد «بيان ما جهل البشر من أمر النبوة» يمكن إدخاله تحت الضروريات الدينية، كما يمكن إدخال إضافته لمقصد «دفع مفاسد الحرب» تحت كلي الحاجيات.

الأمر الثاني: سبب زيادة المعاصرين للضروريات أو تغييرها

المُلاحَظ أن اختلاف السابقين من العلماء حول ترتيب الضروريات، أو زيادتها، أو ماهيتها كان محدودًا، فأكثر خلافهم في الترتيب كان حول أولوية تقديم الدين أو النفس، ولم يَتعدَّ اختلافهم في الزيادة مقصد العِرْض، الذي

عَدَّه بعضهم مشمولًا بحفظ النسل. أما من حيث ماهية المقاصد فيكاد الخلاف فيها ينعدم، اللهمَّ إلا من تعريفها الذي انفرد به الإمام عز الدين بن عبد السلام.

وقد يكون السبب في محدودية الخلاف فيما ذكرنا يعود إلى حالة الاستقرار السياسي، والمفاهيم السائدة عن الحكم في أزمنة أولئك الأئمة، فضلًا عن سيادة قيم الإسلام ومَنَعة الأمة في تلك الفترات التاريخية.

ولعل هذا ما يفسر كثرة الاجتهادات المعاصرة في تعديد المقاصد، وترتيبها، وماهيتها، بل وتغيير مكوناتها كما رأينا من بعض الباحثين، فالملاحظ أن شُذوذ مَن شذَّ في ذلك ـ كصاحب «المقاصد القرآنية العليا الحاكمة ـ إنما يعود إلى حالة الانحطاط الرهيب التي تعيشها أُمتنا في جميع النواحي الحضارية، وهو ما وَلَّد حالة عند البعض تدفعهم ـ عن حسن قصد ـ إلى تلمُّس الخلاص في غير الطريق الصحيح، فينقضون على تراث أمتهم بالنقد الهدام ظنًّا منهم أنه بداية الطريق نحو انتشالها مما هي فيه، مع أن نهضة الأمة اليوم طريقها معروف، وليس حلها بالطعن في «الصحيحين»، أو في الفقه وأصوله، وقبل ذلك أصول العقائد.

إن وجود هؤلاء الباحثين في أجواء الهزيمة والانحطاط الحضاري وَلَّد عند بعضهم نوعًا من الشذوذ والاعوجاج في المنهج نتج عن الضغط الهائل للحضارة الغربية الغالبة، فكان من الطبيعي أن تكون نتائج بحوثهم في المقاصد تحمل من التشوه والاعوجاج قدر تشوه واعوجاج المنهج عندهم.

الأمر الثالث: هل لهذا الحصر والترتيب من فائدة؟

إن ترتيب الكليات إلى ضروريات، فحاجيات، فتحسينيات، وعطف

الأخيرين بالفاء «لإفادة أن كلًّا منهما بخلاف ما قبله في المرتبة؛ ليستفاد [من] ذلك في التقديم عند التعارض» كما يقول السيوطي(١).

هذا فيما يَتعلَّق بترتيب المصالح الكلية، إلا أن ترتيب منازل الضروريات على محدوديته وانحصار الخلاف فيه بين الدِّين والنفس، أو بين النسل والمال، أو في زيادة العِرْض يجعل من مسألة الترجيح مسألةً اجتهادية، فتقديم النفس على الدِّين يُخِلُّ بمبدأ التراتبية التي تقتضي تقديم الدِّين في جهاد الفرض، وتقديم المال عند التعارض على النفس يُخِل بمبدأ التراتبية هو الآخَر.

فإذا أُضيف إلى ذلك أن باب الرخص ـ سواء المنصوصة أو المستنبطة ـ في حقيقته مبنيٌّ على ما يترجح لدى المفتي أنه يُحقِّق المنفعة ويدفع المفسدة عن المستفتي، وأن الاستحسان هو العمل بأقوى الدليلين في تحقيق المصلحة، وأن مراعاة العُرف لأجل عدم التعسير على الناس بنَزْعِهم عن عاداتهم، وأن باب التعارض والترجيح بين الأدلة هو في حقيقته ترجيح بين مصالح، أو بين مفاسد، أو بين مفسدة ومنفعة وأيهما أولى بالتقديم.

إذا علمنا كلَّ ذلك فعندها سنعلم أن كلَّ ما يتعلق بعلم أصول الفقه من مسائل يؤول في نهايته إلى تحقيق مصالح الخلق التي هي مقصد الشارع، ولا يبقى معنًى إلى تخصيص المناسب وأقسامه، والضروريات وترتيبها بهذا الدور، وكأنها وحدها المنوطة بذلك، بينما دورها في الحقيقة شبيه بدور القواعد الفقهية التي لا تَتعدَّى وظيفتها المساهمة في تكوين العقلية الفقهية المُنَظَّمة التي تربط بين الجزئيات التي تشترك في علة جامعة، أما عملها في الاستنباط فمرهون بما إذا كانت في أصلها نصًّا شرعيًّا؛ كحديث «لا ضرر ولا

---

(١) «الكوكب الساطع» (٢: ٢٤٦).

ضرار»، أو قاعدة أصولية؛ فعندئذ يكون الاستناد في استنباط الحكم إلى النص أو القاعدة الأصولية، اللهم إلا إذا عُدِم النص الفقهي الذي يمكن التخريج عليه، فعندها يجوز استخدام القاعدة الفقهية في معرفة حكم النازلة(١).

ولو سلمنا بفائدة إعادة الترتيب، وزيادة الضروريات والحاجيات من باب زيادة الضبط العلمي للمسائل، فإن هذا لن يُغيِّر شيئًا من الواقع الحضاري المتردي للأمة، فأمتنا لا ينقصها القواعد والقوانين، وإنما يُعْوِزها إرادة النهوض.

والدليل على ذلك أن من أكبر العوامل التي جَعَلَتْنا فيما نحن فيه شيئين، **أحدهما**: التشرذم السياسي(٢)، **والثاني**: إهدار الوقت، فهل ما ينقصنا للخروج من ذلك إضافة مَقْصِدَي: الوحدة، وإدارة الوقت؟

والجواب: أننا لو استقرينا النصوص القرآنية والنبوية الآمرة بالوحدة، والناهية عن الفرقة لوجدنا أنها تفيد القطع في أن وحدة الأمة مقصد شرعي، وكذلك لو أحصينا النصوص الآمرة بالمحافظة على الوقت، الناهية عن إهداره لوجدنا أن إدارة الوقت والمحافظة عليه من مقاصد الشرع، ولكن على

---

(١) علي أحمد الندوي، «القواعد الفقهية» (ص٣٣١).

(٢) المتأمل في أحوال المسلمين يجد أن تشرذمهم وانقسامهم جرَّ عليهم الويلات في الماضي والحاضر، فنكبة الأندلس ما كان لها أن تحدث لولا تشرذم المسلمين إلى دويلات بَلَغت نحو العشرين تتقاتل فيما بينها، وتناسوا عشرات الآيات والأحاديث الآمرة بالوحدة، والناهية لهم عن الفرقة، فعندما أهملوا هذا المقصد الضروري الذي هو من أعظم المصالح الشرعية ومقاصدها؛ كانت النتيجة أنْ بِيع منهم مَن بِيع في أسواق النخاسة، وقُتل مَن قُتل، ونُصِّر من نُصِّر، وأُخْرِج مَن أُخْرِج إلى عَدْوَة المغرب وهم يبكون، فكيف لا يكون هذا المقصد أعظم مقاصد الشريعة في الدنيا وقد ذهب بذهابه الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، والعرض؟!

الرغم من وجود كل النصوص التي تجعل منهما أحكامًا شرعية قطعية نجد الواقع العملي على خلاف ما تأمُرُ به تلك النصوص، وهذا يكفي للتدليل على أن أزمتنا ليست فقط في نقص القواعد والقوانين الشرعية بقدر ما هي أزمة في إرادة التغيير.

الفَصْلُ الثّاني

هل يمكن أن تحل المقاصد محل الأصول ؟

قد يبدو السؤال غريبًا، ولكن عندما نجد في المعاصرِين مَن يصف نظر الأصوليِّين السابقين للمقاصد ـ أو بالأحرى المصالح ـ بالنظر الأعرج؛ لأنهم اهتموا بالخطاب الفردي وأهملوا الخطاب الموجه إلى الأمة، وآخَر يرى أن الكليات الثلاث ويقصد: «الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات» عجزت عن تقديم حلول لمشاكل العصر؛ فإن السؤال في هذه الحالة يفرض نفسه ويحتاج إلى إجابة.

وكي تكون الصورة واضحةً في ذهن القارئ فسأنقل نص أقوالهم، وهو يعبر عن الطريقة التي تفكر بها شريحة من الباحثين اليوم في موضوع المقاصد، خاصة المنادين منهم بتجديد الفقه وأصوله.

يقول أحد هؤلاء: «إن الفقهاء لم يلاحظوا أن الكتاب والسُّنة حافلان بالخطابات المُوجَّهة إلى الأمة باعتبارها مُكلَّفًا، بينما اعتبروا أن الخطابات الشرعية كلها موجهة للأفراد، حتى ما سَمَّوه بالتكاليف الكفائية، لقد ساهمت هذه النظرة العَرْجاء[1] للخطابات التكليفية الشرعية إلى اعتبار الشريعة مُوجَّهةً للأفراد، وبذلك تحول الفقه إلى فقه أفراد، ومِن ثَمَّ تَعطَّل التنظير والتقعيد

(١) لا أدري كيف يكون النظر أعرج؟ فالعرج عيب في المشي لا البصر، فيقال: فلان أعرج. أما عيب النظر فيوصف بالقِصَر؛ يقال: فلان قصير النظر!

في مجال البناء التنظيمي للمجتمع الإسلامي، وهذا ما يظهر جليًّا في عدم ملاحظة مقاصد الشريعة في كثير من مجالات الفقه»[١].

ويقول آخر: «الضروريات... والحاجيات والتحسينيات... التي عَدُّوها مقاصد للشريعة لم تستطع أن تُقدِّم أو تُولِّد منظومة الأحكام التي نحتاجها لتغطية ومعالجة كل مستجدات الحياة... فهي في وضعها الذي حَدَّدوه ابتداءً من... الجويني، ثم الغزالي، مرورًا بالشاطبي، ثم ابن تيمية... وإلى... ابن عاشور، تُعتبَر بمقام الحكم والمقاصد لدعم القياس... ودعم دليل «المصلحة» من ناحية أخرى... وبقيت الأحكام الشرعية... تدور على محاور الأوامر والنواهي والمنطلقات اللغوية التي أدَّت إلى بناء وتدعيم الاتجاه الجزئي في النظر الفقهي»[٢].

الكاتب الأول يتهم الفقهاء بإهمال البناء التنظيمي للمجتمع الإسلامي لاهتمامهم بفقه الأفراد وإهمال فقه الأمة.

والثاني يرى أن المقاصد من «ضرورية، وحاجية، وتحسينية» عجزت عن توليد منظومة الأحكام المناسبة لِما يَسْتَجِدُّ من حوادث، وأنهم نظروا إليها بصفتها حِكَمًا داعمة لعملية القياس، وداعمةً لدليل المصلحة المُرْسَلة، وبقاء الأحكام تدور على محور الأمر والنهي المُتعلِّق باللغة، ما دعم الاتجاه الجزئي في النظر الفقهي.

أما اتهام الفقهاء بإهمال فقه الأمة لحساب فقه الأفراد، ما أدَّى إلى إهمال البناء التنظيمي للمجتمع، فباستثناء فقه «الشورى السياسية» الذي يرجع عدم

---

(١) د. عليان بوزيان «مقصد حفظ نظام الأمة»، مقال منشور بمجلة «المسلم المعاصر»، العدد ١٤٠.
(٢) د. طه جابر العلواني، «مقاصد الشريعة» (ص٨٥).

نموه وتطوره إلى سيطرة المُلْك العضوض والجبري بعد عهد الراشدين، فإن اتهامهم خطأٌ سببه إسقاط وظائف الدولة الحديثة على ما كانت تقوم به الدولة في الماضي.

ففي الأزمنة القديمة وإلى ما بعد الثورة الفرنسية كانت الدولة تقوم بدور «الدولة الحارسة» التي تنحصر وظيفتها في حماية الأمن الخارجي والداخلي، وصك العملة، وإدارة البريد، أما غير ذلك فإدارته متروكة للأفراد.

وبعد الثورة الصناعية وظهور عيوب النظام الرأسمالي اضطُرَّت الدولة للتدخل بسن القوانين لحماية العمال من استغلال أرباب العمل، وهكذا ظهر مفهوم «الدولة الراعية»، فالظروف التي اجتهد لها فقهاؤنا كانت في ظل «الدولة الحارسة»، فالدولة تقوم بواجب حماية أمن البلاد والمواطنين داخليًّا وخارجيًّا، كما تقوم بضرب العملة والإشراف على البريد، بل كان من أجهزة الدول الإسلامية في الماضي - على عيوبها - ما يُسمَّى بديوان العطاء، وهو يُشْبِه اليوم نظام التأمين الاجتماعي إلى جانب نظام الحِسْبة ونظام الأوقاف اللذين يُعَدّان من مؤسَّسات المجتمع المدني التي ظهرت مبكرًا في النظام الإسلامي، ويُعَد الأول مُؤسَّسة مدنية مُرخَّصة من السلطة، داعمة للنظام القضائي والشرطة، وتقوم بمراقبة الأسعار، ونظافة الطرق، والادعاء العام وغير ذلك، ويقوم الثاني بأعمال البر لعامة المُحتاجِين من الناس من دور للسكنى، ومستشفيات، ومدارس وغيرها من سُبل المواساة والخير.

ومعلوم أن أمور الأمن، والصحة، والبريد، وإصدار العملة، والمواصلات والطرق وأمثالها من الأمور التنظيمية الإدارية للحياة، ومسؤولية إنشائها والقيام عليها؛ تعود للسلطة السياسية في الدولة، فإذا كان الأمر كذلك فإن الذين يتهمون

الفقهاء ويلومونهم على اهتمامهم بفقه الأفراد وإهمال فقه الأمة هؤلاء عليهم أن يراجعوا فَهْمهم لوظيفة المجتهد والمفتي والفقيه، وإلا فما علاقة الفقهاء والمجتهدين بهذه المجالات التي ليست من اختصاصهم حتى يقال: «إن الفقهاء لم يلاحظوا أن الكتاب والسُّنة حافلان بالخطابات الموجهة إلى الأمة، ومِن ثَمَّ تعطل التنظير والتقعيد في مجال البناء التنظيمي للمجتمع الإسلامي»؟!

هل المطلوب من المجتهد أو المفتي الجلوس والتخطيط لمؤسسات المجتمع والدولة؟ قطعًا ليسوا هم مَن يطالب بذلك، بل هذه وظيفة الدولة.

إن وظيفة المجتهد كما حدَّدها العلماء هي: استنباط الأحكام الشرعية العملية، وبُلغة عصرنا: استنباط القوانين الشرعية تمامًا كما يقوم فقهاء القانون الوضعي بصناعة القوانين، والفرق بين الاثنين أن المجتهد يستنبطها من المصادر التي حدَّدها الشرع، أما الوضعيُّون فيستمدونها من القانون الطبيعي والعُرف والسوابق التاريخية.

وإذا كنا لم نرَ فقيهًا وضعيًّا يخطط وينظر في مجال البناء التنظيمي للمجتمع الذي يعيشون فيه، بل نراه عاكفًا على تخصُّصه وهو القانون والسلك القضائي، فلِمَ نطالب فقهاء القانون الإسلامي بشيءٍ ليس من اختصاصهم ابتداء؟! ورغم ذلك رأينا كلامهم عن أحكام الوقف والحسبة والأحكام السلطانية وَفْق ظرف عصرهم.

والملاحَظ أن قوانين الدول العلمانية العام منها: كالقانون الجنائي، والمالي، أو الخاص: كالقانون المدني، والتجاري، هذه القوانين عبارة عن قواعد آمرة أو ناهية، ومقننة في صورة مواد مرقمة، وتُبيِّن كل قاعدة حكم من يُقْدِم على تَصرُّف مُعيَّن، أو يَمْتَنِع عن فعل ما طلب القانون فعله، كما

تحدد عقوبة المخالفة، أي إن الأحكام تؤول في النهاية إلى التعلق بأشخاص طبيعيين «أفراد» وهو الغالب، أو أشخاص معنويين كالشركات.

ومحل الشاهد فيما قلناه هو الرد على اتهام فقهائنا السابقين أن فِقْههم مبني على «افعل ولا تفعل» كما قال صاحبنا الثاني، فـ«افعل ولا تفعل» هي الصيغة المعبرة عن القاعدة القانونية حتى في القوانين الوضعية، وهي في غاياتها تَتعلَّق بالأفراد الخاضعِين للقانون، حتى في القانون العام الذي يَتميَّز بكون الدولة طرفًا فيه، فإن الأفراد هم الجزء المقابل للدولة في هذا القانون، وهم يمثلون الطرف الأكثر في النزاع.

وما قاله عن حصر الفقهاء لوظيفة المقاصد في دعم القياس والمصلحة[١] فبُهتانٌ مُبين؛ لأن العلة الجزئية في القياس، والعلة الكلية كما في المصلحة المُرْسَلة، قد نص العلماء على أنها مقصد للشارع، ويسمونها المناسب، ويَعْنون بذلك «المصلحة» المترتبة على الوصف الذي أناط الشارع به الحُكم، وجنس المصالح دل استقراء الشريعة على أنها مقصود الشارع، سواء عرفها المجتهد أو لم يعرفها، لذا وجدنا الشاطبي يجعل الأمر والنهي الابتدائيَّين من وجوه معرفة مقصد الشارع؛ لأن طلب الشارع من المُكلَّف فعلَ شيءٍ أو تركَه للفعل فيه مصلحة له سواءٌ عرف ذلك أو لا.

ثم إن الاستحسان في حقيقته العمل بأقوى الدليلين، أي ما ترجَّحت مصلحته من الأدلة، والشيء ذاته يقال عن سد الذرائع وفتحها، ومباحث الرخصة، والنظر إلى مآلات الفتوى وتنزيل الأحكام.

---

(١) من شروط الوصف الذي يصلح علة للقياس أن يشتمل على معنًى مناسب للحكم، والمناسب ما أدى بناء الحكم عليه إلى تحقيق مصلحة، وهي ما يسميها بعض العلماء حكمة.

وما قاله صاحبنا عن المباحث اللغوية واللفظية وأنها أدَّت إلى بناء وتدعيم الاتجاه الجزئي في النظر الفقهي ما هو إلا ترديد منه لشيخ الزيتونة ابن عاشور في قوله:

«يقتصر بعض العلماء ويتوحَّل في خَضْخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ، ويُوجِّه رأيه إلى اللفظ مقتنعًا به، فلا يزال يُقلِّبُه ويُحلِّله ويأمل أن يستخرج لُبَّه، ويهمل ما قدَّمناه من الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق»(١).

وقد وجدت أكثر من كاتب يذكر قريبًا من هذا الكلام المُرْسَل دون نسبته إلى قائله، ودون ذكر مثال يُبيِّن هذا التوحُّل، وقائلها بلا شك قامة علمية، ولكن كل أحد يُؤخَذ من قوله ويُتْرَك إلا المعصوم عليه الصلاة والسلام.

ويكفي لبيان خطأ العبارة النظر في مبحث استثمار ألفاظ النصوص الشرعية في أي كتاب لأصول الفقه، فسترى عمق اللغة وسعة عقول المستثمرين لألفاظها ودقة أفهامهم، وكلُّهم يسعى لدرك مقاصد الشارع منها، وخاصةً مباحث الأمر والنهي اللذين جعلهما الشاطبي أول جهات معرفة مقصد الشارع.

ولَمّا كان كثير من دُعاة مدرسة التجديد يُلْقُون باللائمة على علمائنا السابقين واللاحقين وأنهم لم يُعْطوا المقاصد حقَّها، كما يتهمون علم أصول الفقه وأدواته بالعجز والقصور عن تزويد العصر بالأحكام والفتاوى المناسبة للمستجدات، لأجل ذلك صُدِّر هذا المبحث بالسؤال: هل تحل المقاصد محل علم أصول الفقه بصفته منهجًا لاستنباط الأحكام الشرعية وتنزيلها؟

---

(١) راجع (ص ١٧٠) من هذه الرسالة.

والجواب جوابان: مختصر ومفصل.

أما المختصر: فإنه قطعًا لا يمكن ذلك، **وأما الجواب المُفصَّل:** فرغم أن كل ما قيل في الأبواب والفصول السابقة يمثل جزءًا كبيرًا منه، فإن فلسفة الجواب التي تعود بالمسألة إلى جذورها الأولى نجدها في الفصل التالي.

الفَصْلُ الثَّالِث
علم أصول الفقه لا يشيخ

وذلك يعود إلى طبيعته الذاتية، تلك الطبيعة التي تأبى الاختراع، كما تأبى التحوير والتبديل والابتداع.

بيان ذلك: أن طائفة من الناس اليوم تظن أن أئمة الاجتهاد الأولين كانت لهم أفهام مسبقة لنصوص الشريعة وأحكامها، فاخترعوا فنًّا اسمه «أصول الفقه»، كي يوصلهم إلى تلك النتائج التي أرادوها، وما دام الأمر كذلك فما الذي يمنع أصحاب هذا الظن من اختراع منهج جديد، يُحقِّق لهم إثبات فَهْمهم للنصوص، ويبرهنون من خلاله على صحة الأحكام التي يريدونها، بدل تلك التي توارثها المسلمون جيلًا بعد جيل وباتت ـ في اعتقادهم ـ لا تواكب عصرنا، ولو كانت من المُحْكَمات القطعيات التي لا يجوز الاجتهاد فيها؟ فالمنهج القديم صَمَّمه الفقهاء لإنتاج الأحكام التي تناسب زمانهم، ونحن بدَوْرنا نصمم المنهج الذي يلائم زماننا.

ومنشأ الخطأ عند هؤلاء يكمن في ظنهم أن علم الأصول ـ الذي هو منهج استنباط الأحكام ـ قد بلغ سن الشيخوخة، وبات عقيمًا، ومِن ثَمَّ لم يَعُد قادرًا على توليد الأحكام التي تلائم العصر، فلا بُدَّ والحال هذه من إيجاد منهج جديد، يُلبِّي الحاجة من تلك الأحكام.

طبيعة المنهج:

وهذا الظن مَبْني على خطأ آخَر، ألا وهو عدم إدراكهم لطبيعة المنهج، وكونه يُكْشَف ولا يُخْتَرَع، وغياب هذه الحقيقة عنهم أوقعهم في هذا الوهم، وهم إمكانية الإتيان بمنهجٍ جديدٍ في فَهْم النصوص وبناء الأحكام.

لقد فاتهم أن قواعد الأصول ليست مِن اختراع أحدٍ من العلماء بما في ذلك كبار الأئمة، وربما تَسرَّب هذا الوهم إلى أذهانهم مما قرؤوه في تاريخ التشريع من أن الشافعي كان أول من دَوَّن أصول هذا العلم، وأن تحريره والكتابة فيه تتابعت بعد ذلك على أيدي كبار علماء المدارس الفقهية، فظنوا أن هؤلاء العلماء هم مَن ابتكَر قواعد هذا الفن، وأوجدوها بعد أن لم تكن.

والحقيقة أن هذه القواعد موجودة قبل الفقه وأحكامه، بل إنها موجودة قبل ورود نصوص الوحي؛ لاقترانها بوجود اللغة ابتداء، ولهذا كانت موجودةً في أذهان علماء الصحابة ومَن جاء بعدهم من المُجتهِدين، ولم يكن لأئمة المدارس الفقهية من دَوْر فيها سوى كشفها وتقريرها، وكان لأصحابهم وتلاميذهم فضل تنقيحها وتحريرها وتدوينها، فأسدوا بذلك خدمة عظيمة لهذا الفن[١].

أما لماذا كانت طبيعة المنهج تقضي بأنه يُكْشَف ولا يُخْتَرَع؟ فذلك لأن البرهنة على القضايا كي تكون صحيحةً، لا بُدَّ أن تستند في نهاية المَطاف إلى أحكام غير مَبْنية على غيرها، بل صادقة بنفسها، وتُعْرَف في علم المعقولات بالبديهيات، وهي القضايا أو الأحكام التي لا يُمْكِن البرهنة عليها؛ لأنها ثابتة بذاتها، حتى إن من العلماء من عَدَّ «العقل» هو هذه الأحكام المبدئية ذاتها.

ولو لم تكن هناك هذه القوانين صادقةً بذاتها لاحتجنا لإثبات صحتها

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، «المقدمة» (ص٢٦٠-٢٦١).

إلى قوانين ثانية نحاكمها إليها لاختبار صدقها، ولاحتاجت هذه القوانين هي الأخرى إلى قوانين ثالثة نختبر بها صحتها، وهكذا دواليك، ما يؤدي بنا إلى الوقوع في التسلسل الباطل عند جميع العقلاء.

وهذا هو الحال مع قواعد المنهج وخطواته؛ إذ إنها قواعد اكتُشِفت بعد أن كانت موجودةً في ثنايا الفطرة البشرية، وطوايا العقل، ومستندة إلى بديهياته التي هي جزء من تكوينه، ولو لم تكن كذلك لاحتجنا إلى منهج ثانٍ للتأكد من صحته وسلامة خطواته، ولاحتجنا إلى منهج ثالثٍ للتحقق من صحة المنهج الثاني... وهكذا سندخل في سلسلة لا تنتهي من المناهج لفحص كل منهج، ونكون بذلك قد وقعنا في التسلسل الباطل، فكان لِزامًا أن تستند سلسلة هذه المناهج إلى مجموعةٍ من القواعد التي لا تستند إلى غيرها في الإثبات، وعن طريقها تحصل معايرة المنهج والاطمئنان إلى صحته وسلامته.

خذ مثلًا: القواعد المتعلقة بطرق دلالة الألفاظ على الأحكام، فستجد أن علماء العربية قاموا باستقراء أساليب العرب في التخاطب والبيان، وتوصلوا من خلال ذلك إلى القاعدة التي تضبط كل أسلوب، وعن هؤلاء الأئمة أخذ علماء الأصول تلك القواعد والضوابط، بل زادوا استقراءً للعربية وأساليبها، وتَبيَّنت لهم معانٍ أخرى غير التي كشف عنها أئمة اللغة.

فاللسان العربي له منطقه وقوانينه الخاصة به، سواء على مذهب القائلين بتوقيف اللغة، أو على مذهب القائلِين بوضعها، ودور علماء العربية لم يَتعدَّ الكشف عن القوانين الحاكمة لأساليبها، ولم يكونوا في ذلك بمُخْتَرِعين لشيء غير موجود، وعنهم أخذ المجتهدون تلك القواعد والقوانين وطبَّقوها في استكناه النصوص الشرعية واستنباط الأحكام منها.

الدلالة وأقسامها عند الأصوليين:

لقد وجد جمهورُ الأصوليِّين أن اللفظ في دلالته على المعنى قسمان: منطوق ومفهوم.

والمنطوق ـ وهو ما دلَّ عليه اللفظ في محل النطق ـ ينقسم إلى: صريح وغير صريح.

واللفظ الصريح: يدل على المعنى بالمطابقة أو التضمن.

كما وجدوا أن المنطوق غير الصريح في دلالته على المعنى ثلاثة أقسام هي: دلالة الإشارة، ودلالة الاقتضاء، ودلالة الإيماء.

أمّا المفهوم ـ وهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ـ فقسموه كذلك إلى قسمين:

الأوّل: مفهوم الموافقة، **والثاني**: مفهوم المخالفة.

ولا يعنينا في هذا المقام تعريف كل قسم وما يندرج تحته من أنواع، فلذلك مظانه التي يُؤخَذ منها، وإنما الذي يهمنا هنا هو التأكيد على أن هذه الدلالات ليست من اختراع الأصوليِّين ولا أئمة اللغة، وإنما هم كاشفون عن منطق اللغة العربية وقوانينها، وصياغة ذلك كلِّه في صورة قواعد من خلال استقراء أساليب أهلها في تخاطبهم، فليس علماء العربية أو الأصول هم مَن رسم للعرب أسلوب الدلالة بالإشارة، أو العبارة، أو بالاقتضاء، أو بالموافقة، أو بالمخالفة، وإنما انحصر دورهم فقط في الكشف عنها بطريق الاستقراء، ثم تحريرها وتدوينها، ولا شيء غير ذلك، ولا يهم هنا السؤال القائل: هل العربية وُجِدت بالتوقيف أم بالوضع؟ وإنما المُهِمُّ أنها موجودة قبلهم، وعملهم

هنا يشبه تمامًا عمل علماء النحو؛ إذ ليسوا هم مَن قرر رفع الفاعل والمبتدأ والخبر، ونصب المفعول به، وخبر «كان» وأخواتها، وأن حروف الجر تجر ما بعدها من أسماء، وإنما هم نظروا فوجدوا ذلك بالاستقراء.

لقد وجدوا أن العرب ترفع الفاعل، وتنصب المفعول به، وتجر الاسم إذا سبقه حرف من حروف الجر، أو كان مضافًا إليه، وكان دورهم فقط كشف القواعد الضابطة لِما يجب أن يكون مرفوعًا، أو منصوبًا، أو مجرورًا أولًا، ثم تحريره وتدوينه ثانيًا.

وكل هذا يُفسِّر ما سبق قوله: من أن المنهج لا بُدَّ أن يرتكز في بداياته الأولى إلى قواعد غير مأخوذة عن غيرها؛ كي لا نقع في التسلسل الباطل.

والشيء ذاته يقال عن قوانين حفظ الأخبار وروايتها، فتقسيمها إلى متواتر وآحاد، ومقبول ومردود، وشروط كل نوع منها مما تقضي به قوانين العقل، ولك أن تتأكد من ذلك بالنظر في شروط المتواتر والصحيح، فستجد أن العقل يقضي بها.

لقد قال أهل الفن: إن الخبر المتواتر ما رواه جمعٌ تُحِيل العادة اتفاقهم على الكذب.

فالحكم باستحالة اتِّفاق جمع الرواة على الكذب أو الخطأ يستند إلى العادة؛ ذلك بأن الرواة وإن كَثُر عددهم قد يكذبون لهوًى يجمعهم، لكن كونهم من مناطق متباينة، أو حِرَفٍ مختلفة، أو قبائل مختلفة، فهذا يجعل العقل يحكم باستحالة اتفاقهم على ذلك؛ إذ كيف يتم هذا مع اختلاف بيئاتهم، وعدم التقائهم الذي هو مظنة الاتفاق على الكذب؟! فالعادة جرت باستحالة

اتفاق جمعٍ هــذا وصفه، فالعدد وإن كان مانعًا للخطأ فإن اختلاف البيئة مانع للاتفاق علَى الكذب.

وانظر إلى بقية الشروط، كشرط استنادهم فيما يَرْوُون إلى الحواس لا العقل، كأن يقولوا: رأينا، أو سمعنا، أو لمسنا، أو شممنا.

وشرط العدد الذي يُحيل العقل اتفاقهم على الكذب أو الخطأ عادة في كل طبقة من طبقات الرواة، هذا إذا كان الرواة يخبرون به غيرهم ممن لم يشهدوا المروي.

وتأمل تعريف الصحيح من الأخبار لترى كيف اشتمل على شروط القبول: من اتصال السند، وعدالة الرواة، وضبطهم، وعدم الشذوذ والعلة، وكلها شروط لا بد منها في ميزان العقل، وكذلك بقية قواعد الرواية وقوانينها.

أضف إلى ذلك بقية قواعد المنهج، سواء أدلة الأحكام الكُلِّية وترتيبها من حيث الحجية، أو في ترتيب خطوات النظر في الأدلة لمعرفة الحكم الشرعي، سواء عند النظر المجرد وهو عمل المجتهد، أو عند تنزيل الحكم، وهو ما يتطلب تقدير المكان والزمان والأشخاص ومآلات التنزيل، وهذا عمل المفتي، كل ذلك تشهد له دلائل العقل وتُعضِّدُها شواهد النقل.

فترتيب خطوات النظر من:

- التحقق من عدم وجود إجماع صحيح في المسألة.
- جمع النصوص المُتعلِّقة بالمسألة بها، والتحقق من صحتها «بخلاف المتواتر».
- استثمار الأحكام من ألفاظ النصوص بواسطة قواعد الخطاب العربي، ومراعاة أعراف الناس في ألفاظهم.

ـ حمل غير المنصوص على المنصوص «القياس» إذا اشترك الفرع والأصل في علة واحدة.

ـ استصحاب حكم الأصل في الأشياء عند غياب الإجماع، أو النص، أو العلّة الجامعة، وهو: الحل للمنافع، والمنع للمضار.

ـ دفع التعارض بين الأدلة، ومن ذلك الاستحسان عند تدافع دليلين.

ـ مراعاة مآلات الأحكام من خلال الحكم بمنع المباح، أو عدم فعل الواجب أو المندوب، أو فعل مفسدة صغرى لدفع مفسدة أكبر منها مُحقَّقة، أو غلب على الظن وقوعها، وجلب المصالح التي لم تشهد لها النصوص بالاعتبار أو الإلغاء.

وللقارئ أن يسأل نفسه: هل يستقيم أن يحصل الاجتهاد فيما انعقد على حكمه إجماع ثابت صحيح غير مستند على عُرف أو مصلحة؟

وهل يصح النظر في القرآن فقط دون السُّنة، أو السُّنة دون القرآن، أو الاكتفاء ببعض نصوصهما دون جمع كل النصوص المتعلقة بالمسألة موضوع البحث؟

لا ريب أن المنطق يقضي بجمع كل النصوص التي لها علاقة بمعرفة الحكم.

وقبل ذلك أليس من المنطق نَخْل الأحاديث المتعلقة بالمسألة وتمييز المقبول منها والمردود؟

ثم هل يمكن للمجتهد أن يذهب للقياس يتلمس فيه الحكم قبل معرفة ما إذا كان هناك نصٌّ في الكتاب أو السُّنة فيه الحكم المطلوب؟

وإذا لم يكن في المسألة نصٌّ، وكانت لا تشارك المنصوص بعلّة جامعة، أفليس حكمها استصحاب الأصل، وهو: إبقاء ما كان على ما كان نفيًا أو إثباتًا؟

وإذا تحقَّق أو غلب على ظن المجتهد أن في تنزيل الحكم الشرعي مفسدة تفوق المصلحة المتوخاة من العمل به، أفلم يرد في قواعد الشريعة أن دَرْء المفاسد مُقدَّم على جلب المصالح؟

والمستفيد «المجتهد» الذي يقوم بكل هذه الخطوات لا بُدَّ أن يتصف بمجموعة من الصفات، وأن يحوز جملة من الآلات التي تُمكِّنه من استنباط الحكم الشرعي من الأدلة الكلية، كالعلم بالعربية، والقرآن، والسُّنة، والناسخ والمنسوخ، والقياس، وأن تكون لديه مَلَكة الفهم والاستنباط، فإنْ تصدَّر للفتوى لزم أن يكون عدلًا في نفسه، عارفًا بأحوال الناس، وأعرافهم، وزمانه.

وهذه الشروط كما يقول الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله:

«إما أن تكون بدهية تُقِرُّها العقول، وإما أن تكون من صفات المُجتهِدين الأولين الذين سَنُّوا طريق الاجتهاد، ونحن نَتْبَعهم في الاجتهاد من غير تقصير، فإن اشتراط الإخلاص وحسن النية في طلب الحقيقة، واشتراط حسن الفهم والتقدير، واشتراط العلم بمعاني النصوص، والقواعد التي تُسْتَنبط منها، لِيُمْكِن القياس عليها، وكذا العلم بمقاصد الشريعة ـ اشتراط هذا كله تُمْلِيه البَدَهيّات العقلية، ولا يماري فيها عاقل، وإلا كيف يجتهد مَن لم يُؤتَ حسن التقدير، وكيف يتهجم على الاجتهاد مَن لم يكن ذا نية حسنة؟ أو كيف يَتعرَّف أحكام الشريعة مَن لا يعرف مقاصدها، ولا يدرك القواعد التي تستنبط منها؟ وأما اشتراط العلم بالعربية والقرآن والسُّنة ومواضع الإجماع؛ فلأن الذين اجتهدوا من الصحابة كان عندهم علم ذلك، وهم الذين سلكوا طريق الاجتهاد في عهد

الرسول ﷺ، وأقرهم عليه، فاجتهادهم هو الذي يُعْتبَر حُجة، ومسالكهم هي السبل التي أقرَّها النبي ﷺ، فالخروج عليها خروج على منهاج الاجتهاد»(١).

إذن هذه الخطـوات والقواعـد المنهجية قرَّرها منطق العقـل، وأيدتها ونطقت بصحتها شواهد النقل.

فهذا رسـول الله ﷺ يختبر تلميذه معـاذًا رضي الله عنه عندما بعثه قاضيًا إلى اليمن؛ ليطمئن إلى أنه قد وَعَى منهج الاجتهاد فيما يعرض له من القضايا فيسـأله: «بم تقضي؟». قال: بكتاب الله. قـال: «فإن لم يكن في كتاب الله؟». قال: بسُـنة رسول الله. قال: «فإن لم يكن في سنة رسوله؟». قال: أجتهد رأيي ولا آلو... إلخ الحديث(٢).

والمتتبـع لطرائـق الصحابة في الاجتهاد يجدهم قد سـاروا على منهاج واضح فـي ذلك وإن لم يكـن مُدوَّنًا في كتاب عندهم، فقـد كانت خطواته وقواعـده قائمة في أذهانهم عند نظرهم في القضايا والمسـائل الجديدة التي تحتاج إلى معرفة حكمها الشـرعي، فقد كانوا ينظرون أولًا في كتاب الله، فإن لم يجدوا جوابًا سـألوا إن كان هناك سُنة في ذلك، فإن لم يكن جمع الخليفةُ أهل العلم منهم واستشارهم، فإن أجمعوا على أمرٍ قضى به.

وقـد وجدناهم يعملـون بالقياس، والمصالح المُرْسَـلة، وسـد الذرائع، والاستحسـان، والاسـتصحاب، والعُرف، والمتتبع لفتاواهم يجد كيف أنهم كانوا يحتكمون إلى قواعد العربية ودلالاتها في فَهْم الأحكام واسـتنباطها من

---

(١) محمد أبو زهرة، «تاريخ المذاهب الإسلامية» (ص٣١٣-٣١٤).
(٢) ولم يذكر عليه الصلاة والسلام الإجماع؛ لأنه لا إجماع وهو حي، واجتهاد أصحابه في حياته إن أقره أضحى سُنة، وإن أنكره فلا عِبْرة به؛ لأنه لا يقر باطلًا.

النصوص، فقد كانت العربية لهم سليقةً، كما أنهم هم مَن وضع أُسس الجرح والتعديل للرواة، وكشف علل الحديث، والروايات عنهم في ذلك كثيرةٌ كثرةً تفيد القطع في سلوكهم منهجًا علميًّا في استنباط الأحكام الشرعية، وعنهم أخذ تلاميذهم من التابعين منهجهم ذلك، وعن هؤلاء أخذ تابعو التابعين، وهكذا حتى تبلور المنهج في صورته الأخيرة مع استقرار المدارس الفقهية المعروفة.

مسألتان في غاية الأهمية تتعلقان بطبيعة المنهج

المسألة الأولى: المراد بقطعية أصول الفقه

وهي مسألة أُثيرت من قديمٍ، ولا زال صداها ساريًا إلى اليوم، وأكثر ما قيل فيها كان في معرض الرد على ما قرَّره الإمام الشاطبي في كتابه «الموافقات» من أن أصول الفقه لا بد أن تكون قطعية، وانتقد بعض العلماء المعاصرين ذلك، بل إن بعضهم قَسَا في الرد، كالشيخ ابن عاشور رحمه الله الذي وصف كلام أبي إسحاق في المسألة بأنه سفسطة وأدلة خطابية، وقد مرَّ بنا الكلام عنها عند حديثنا عن كتابه «مقاصد الشريعة».

لقد كان مما قرَّره الشاطبي أن:

«أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة وما كان كذلك فهو قطعي»[1].

واستدل على قوله بما يلي:

١ـ أن الاستقراء الكلي لأدلة الشريعة أفاد بأن أصول الفقه قطعية.

---

(١) «الموافقات» (١: ٢٩).

٢ـ أن أصـــول الفقه ترجع إلى أصول عقلية وهـــي قطعية، والمؤلَّف من القطعيات قطعي.

٣ـ لو كانت أصول الفقه ظنيـــةً لم تكن راجعة إلى أمر عقلي؛ إذ الظن لا يُقْبَل في العقليات، ولا في كلي شـــرعي؛ لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات؛ إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشـــريعة لجاز تعلقه بأصول الشريعة؛ لأنه الكلي الأول، وذلك غير جائز عادة[1].

والمستشكلون يقولون: كيف تكون أصول الفقه كذلك ومعظم مسائله قد تنازع بشأن حجيتها العلماء، في حين أن القطعية داعية لحسم الخلاف ورفع النزاع؟!

تحرير المسألة: المراد بالقطعية قيام الدليل القاطع على حجية الأصول

لا بد أن نَتذكَّر أن العلماء القائلين بالقطعيـة يعلمون جيدًا أن كثيرًا من مسائل وقواعد هذا العلم قد حدث فيها خلاف، وإذا كانت معرفة هذا الخلاف تدخل في حيِّز البدهيات لطلبة العلم فما بالك بأساطينه ونُظّاره كأبي حامد، وأبي إسحاق، والجويني، والتِّبْريزي، والقرافي ونظرائهم من القائلين بالقطعية!

لا جرم والحال هذه أن مرادهم بالقطعية: قيام الدليل القاطع على حجية أدلة الفقه الكلية؛ أي مآخذ الأحكام الجزئية، وهي: السُّنة، والإجماع، والقياس، والاستدلال، ولا يعنون قطعية دلالتها على الأحكام الجزئية؛ لأن ما بُني على الأدلة القطعية فملتحق بالمعلوم من الدين بالضرورة، واصطلاح الفقه يختص بالأحكام المبنية على الأدلة الظنية؛ كخبر الآحاد، والإجماع المنقول بطريق الواحد، والأقيسة.

---

(١) «الموافقات» (١: ٣٠-٣١).

أما القواعد والمسائل المُتفرِّعة عن هذه الأصول ـ وخاصة المسائل اللغوية ـ ففيها القطعي والظني، فمفهوم المخالفة ـ مثلًا ـ حجة عند الجمهور وخالفهم الحنفية في ذلك، والمُقْتَضَى لا عموم له عند الجمهور، ويعم عند بعضهم.

وعلماء الأصول أنفسهم صرَّحوا أن المقصود بالقطعية: قيام الدليل القاطع على حُجِّية خبر الواحد، والإجماع، والقياس؛ أي قيام الدليل القاطع على أنها أصول تُبْنَى عليها الأحكام، ومن ذلك قول الإمام الغزالي:

«والقطعيات ثلاثة أقسام: كلامية، وأصولية، وفقهية... وأما الأصولية فنعني بها كون الإجماع حجة، وكون القياس حجة، وكون خبر الواحد حجة... فإن هذه المسائل أدلتها قطعية»[١].

وقوله أيضًا عند مناقشته حجية قول الصحابي: «ونحن أثبتنا القياس والإجماع وخبر الواحد بطرق قاطعة لا بخبر الواحد»[٢].

كذلك نجد الشاطبي نفسه يقرر أن: «أدلة كون الإجماع حجة، أو خبر الواحد، أو القياس حجّة... أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت الحصر... فصارت بمجموعها مفيدة للقطع، فكذلك الأمر في مآخذ الأدلة في هذا الكتاب، وهي مآخذ الأصول».

فالشاطبي وغيره من العلماء يُصرِّحون بأن مرادهم بقطعية أصولِ الفقهِ قطعيةُ ثبوت وصف الحجية لها؛ أي قيام الدليل الشرعي القاطع على أن السُّنة والإجماع والقياس والاستدلال حجة؛ أي إنها مصادر تُعرَف منها الأحكام

(١) محمد بن محمد الغزالي، «المستصفى في علم الأصول» (ص٣٤٨).
(٢) «المستصفى في علم الأصول» (ص١٧٠).

الجزئية؛ لذلك نلاحظ في النقول السابقة أنهم يقولون: «أدلة كون كذا حجة».

إذن فهم يَتكلَّمونِ عن كون «شيء ما» حجة تُسْتَمَدُّ منه الأحكام أم لا، وهذه الحجية لا تثبت إلا بدليل قاطع.

الحجية غير القطعية:

بيد أن ثبوت الحجية شيء وقطعيتها شيء آخر، فقد تقوم الأدلة القاطعة على حجية «كذا» بصفته مصدرًا للأحكام، ولكن لا يستلزم هذا بالضرورة أن الأحكام المستمدة منه قطعية في ثبوتها أو دلالتها أو هما معًا، مثال ذلك: أن السُّنة مما قام الدليل القاطع على حجيتها ـ أي حجية كونها دليلًا كليًّا ـ تُؤخَذ منه الأحكام، ولكن لا يلزم أن يكون الحكم المستمد منها قطعيًّا، فقد يكون الحديث قطعيَّ الثبوت والدلالة، وهذا نادر، وقد يكون ظنيَّ الثبوت والدلالة، أو ظنيَّ الثبوت قطعيَّ الدلالة، أو قطعيَّ الثبوت ظنيَّ الدلالة.

وهذا الذي قيل عن السُّنة بصفته مثالًا يُبيِّن الفرق بين الحُجِّية والقطعيّة وعدم ضرورة التلازم بينهما يقالُ عن الإجماع المنقول بالآحاد عند مَن يرى ذلك، كما يقال عن القياس والاستدلال.

لأجل ذلك حكم علماء الأصول بخطأ مَن استدل على حجية الإجماع أو السُّنة أو القياس بدليل ظنِّي في ثبوته ولو كان قطعيًّا في دلالته.

فهذا الجُويني يُشدِّد النكير على مَن استدل بخبر الواحد في إثبات حجية القياس ويؤكد أن: «أصول الشريعة لا تثبت إلا بما يقتضي العلم من الأدلة القاطعة، ومَن قال غير ذلك فقد زلَّ زلة عظيمة»(١).

---

(١) عبد الملك بن عبد الله الجويني، «تلخيص التقريب» (٣: ١٩٤-١٩٥).

كما نجد الإمام الغزالي يرد القول بحجية قول الصحابي لعدم الدليل القاطع عليه؛ إذ جَعْلُ: «قول الصحابي حجة كقول رسول الله ﷺ وخبره أصلٌ من أصول الأحكام ومداركه، فلا يثبت إلا بقاطع كسائر الأصول»(١).

وقال البيضاوي مُعقِّبًا على مَن اعتبر الفقه من باب الظنون: «ودليله ـ أي الفقه ـ المتفق عليه بين الأئمة: الكتاب، والسُّنة، والإجماع، والقياس»(٢).

والبيضاوي يَتكلَّم في هذا النص عن حجية هذه الأدلة الأربعة، لا عن قطعيتها، بدليل أن السبكي عَقَّب عليه في الشرح فقال: «وقوله: «المُتَّفق عليه» إشارة إلى أن ثمَّ أدلة مختلفًا فيها... فقد أنكر بعض الناس القياس، وبعضهم الإجماع»(٣).

ولا ريب أن المُنكِرين إنما ينكرون حجية القياس والإجماع بصفتها أصولًا للفقه؛ لعدم قيام الدليل القاطع عندهم على حُجِّيتهما، وليس إنكارهم متوجهًا إلى قطعيتهما.

الشاطبي يُبيِّن سبب الوقوع في هذا الاستشكال:

وقد نبَّه الشاطبي إلى سبب استشكال بعض المتأخِّرين القول بقطعية أصول الفقه فبين: «أن المُتقدِّمين من الأصوليِّين ربما تركوا ذِكْر هذا المعنى والتنبيه عليه، فحصل إغفاله من بعض المتأخِّرين، فاستشكل الاستدلال بالآيات على حِدَتِها، وبالأحاديث على انفرادها؛ إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع، فكرَّ عليها بالاعتراض نصًّا نصًّا، واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد

(١) محمد بن محمد الغزالي، «المستصفى» (ص١٧٠).
(٢) علي بن عبد الكافي السبكي، «الإبهاج في شرح المنهاج» (١: ٣٨).
(٣) «الإبهاج في شرح المنهاج» (٣٨-٤٠).

منها القطع. وهي إذا أُخِذت على هذا السبيل غير مشكلة، ولو أُخِذت أدلة الشريعة على الكليات والجزئيات مأخذ هذا المعترض لم يحصل لنا قَطْع بحكم شرعي البتّة، إلا أن نشرك العقل، والعقل إنما ينظر من وراء الشرع؛ فلا بُدَّ من هذا الانتظام في تحقيق الأدلة الأصولية»[١].

في هذا النص نجد الشاطبي يضع أيدينا على مكمن الاستشكال، عند القائلين بظنية الأصول، وهو واضح بنفسه، ولا يحتاج إلى زيادة بيان، اللهم إلا قوله: «إلا أن نشرك العقل... إلخ»، ومعناه: إلا أن نُعْمِل العقل في التدليل على قطعية الأصول، ولكن حيث إن العقل لا يستقل بإثبات أحكام الشرع عند أهل السُّنة، تَعيَّن استقراء الأدلة النقلية الجزئية طريقًا لذلك.

القرافي يبين السر في قول العلماء: مسائل أصول الفقه قطعية

وقد وجدنا القرافي أيضًا يقرر الاستقراء طريقًا لإثبات قطعية أصول الفقه، لكنه لم يَقْصُر القطعية على الأدلة الكلية، والكليات الثلاث[٢] كما فعل الشاطبي؛ بل عدَّ منها مسائل الأصول المتعلقة باللغة العربية كمسألة صيغ العموم، ومسألة أن الأمر للوجوب، وغيرهما من المسائل، في حين عدها الشاطبي خارجة عنها.

وبيَّن القرافي أن اقتصار العلماء على ذكر أمثلة محدودة من تلك الشواهد اللغوية في كتبهم عند الاستشهاد على قواعد استثمار الأحكام من الألفاظ إنما يعود إلى صعوبة جمع المُستقْرَأ من الشواهد في كتاب واحد لكثرتها، وهو ما

---

(١) إبراهيم بن موسى الشاطبي، «الموافقات» (١: ٣٧-٣٨).

(٢) وهي: الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

حدا بهم إلى الاكتفاء بإيراد بعض الأمثلة لدلالة على المراد، فظن بسبب ذلك مَن ظن من متأخِّري الأصوليين أن هذه الأدلة لا ترتقي بالمثبت إلى درجة القطع غيرَ عالِمٍ بأن ما في الكتب من أمثلة وأدلة إنما هو بعض المستقرأ.

وقد مرَّ بنا قريبًا كيف أن الشاطبي اعتبر عدم انتباه بعض مُتأخِّري الأصوليين إلى هذه المسألة كان السبب في إنكارهم قطعية الأصول، وهذا كلام القرافي ننقله بطوله لما فيه من الفائدة، يقول رحمه الله:

«والحق أن مسائل أصول الفقه معلومة ـ كما قال التِّبْريزي ـ بالاستقراء التامِّ من اللغات، فمن استقرأ لغات العرب وأشعارها وخطبها ومحاوراتها ومواقع لغاتها علم أن صيغة العموم وأن الأمر للوجوب وغير ذلك هو مِن مسائل أصول الفقه، ولما تعذر وضع ذلك المستقرأ في كتاب، اقتصر العلماء على أخبار آحاد، وظواهر عمومات، هي بعض ذلك الاستقراء؛ تنبيهًا عليه، ومرادهم ذلك الخبر أو ذلك العموم مضافًا إلى ذلك الاستقراء المذكور، ونظير هذه المسائل ودعوى العلماء فيها أنها معلومة من اللغة بالضرورة: شجاعة علي رضي الله عنه، وكرم حاتم، فإنهما معلومان بالضرورة من جهة الاستقراء التامِّ، المحصل للعلم في حقِّ كلٍّ منهما، ولو أخذنا نضع في كتاب عدة حكايات في حق أحدهما لا نطلع إلا عليها لم يحصل لنا العلم، مع أنها بعض حكاياتهما، كذلك هذه المسائل الموضوعة في الكتب لا يحصل العلم والاستقراء التام بحصول العلم، والمذكور في الكتب بعضه. فتأمل ذلك؛ فهو سر قول العلماء: مسائل أصول الفقه قطعية»(١).

هذا الذي قرَّره القرافي وغيره من العلماء، ولكن يبقى الفرق بينَه وبين

---

(١) أحمد بن إدريس القرافي، «العقد المنظوم في الخصوص والعموم» (١: ٤٩٩-٥٠٠).

الشاطبي أن الأخير اعتبر أن علوم: الحديث، والبديع، والبيان، ليست من أصول الفقه، واحتج بأن علم الأصول: «لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيدًا له ومُحقِّقًا للاجتهاد فيه، فإذا لم يُفِد ذلك فليس بأصل له، ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرعٌ فقهيٌّ من جملة أصول الفقه، وإلا أدَّى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه، كعلم النحو، واللغة، والاشتقاق، والتصريف، والمعاني، والبيان، والعدد، والمساحة، والحديث، وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيق الفقه وينبني عليها من مسائله، وليس كذلك، فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يُعَدّ من أصوله، وإنما اللازم أن كل أصل يُضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فقه فليس بأصل له»[١].

ولا نظن أحدًا يخالف أبا إسحاق في عدِّ العدد والمساحة خارجين عن أصول الفقه، لكن الغريب عدُّه الحديث، والنحو، والصرف، والمعاني، والبيان ضمن ذلك!

أما الحديث: فلأنه بيان للقرآن، بالتأكيد، والتخصيص، والتقييد، والإتيان بحكم لم يرد فيه، والنسخ على مذهب مَن يرى ذلك.

وأما علوم العربية فلأن مباحث الخاص، والعام، والمشترك، والحقيقة، والمجاز، والنص، والظاهر، والمحكم، والمُؤوَّل، والدلالات من عبارة، وإشارة، ومنطوق، واقتضاء.. كلها مُؤسَّسة على علمَي المعاني والبيان.

والحكم الشرعي هو خطاب الله المُتعلِّق بأفعال المُكلَّفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، والاقتضاء معناه الطلب.. والطلب إما طلب فعل أو طلب كف.

---

(١) إبراهيم بن موسى الشاطبي، «الموافقات» (١ : ٤٢).

والأمر مِن أبرز الصيغ الدالة على طلب الفعل، كما أن النهي من أبرز الصيغ الدالة على طلب الكف، والأمر والنهي كلاهما من أنواع اللفظ «الخاص»(١)، ولا يخفى على الدارس أهمية هذه المباحث في معرفة الأحكام الشرعية، فمثلًا: الحكم بالصحة، أو البطلان، أو الفساد على تَصرُّفات المُكلَّفِين من أهم المباحث المُتعلِّقة بالنهي، كما أن البحث في صيغة الأمر الواردة في النصوص الشرعية وهل تفيد الوجوب أو الندب، والتكرار أو المرة، والفور أو التراخي؛ كل ذلك من أهم المباحث الأصولية المتعلقة بمعرفة الأحكام، ولا أدل على ذلك من المساحة الكبيرة التي أفردها الأصوليون للكلام عنها في مصنفاتهم؛ لأجل ذلك لا تبدو أهمية هذه المباحث اللفظية وغيرها من مباحث اللغة المُتعلِّقة بالأصول ودورها الرئيس في استنباط الأحكام منسجمة مع قول الشاطبي في آخِر الفقرة السابقة: «ليس كل ما يفتقر إليه الفقه يُعَد من أصوله، وإنما اللازم أن كل أصل يُضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فقه فليس بأصل له».

في حين أنها تبدو كذلك مع صدر الكلام الذي نقلناه آنفًا، حيث قرَّر أن علم الأصول: «لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيدًا له ومُحقِّقًا للاجتهاد فيه»، ففي كلامه شيءٌ من الاضطراب، وآخِره ينقض أوله بعد بيان أهمية المباحث التي أشرنا إليها.

زد على ذلك أنه سبق أن قرَّر في كتاب المقاصد: أن الأمر والنهي

---

(١) الخاص: هو اللفظ الموضوع وضعًا واحدًا لمعنًى واحد على سبيل الانفراد كسعيد وعمر، أو كثير محصور كواحد، أو اثنين، أو عشرة، أو مئة، أو ألف. وقد يَرِد في صيغة الأمر أو النهي، وقد يرد مطلقًا أو مقيدًا بقيد؛ لذا عُدَّ من أنواعه: الأمر والنهي والمطلق والمقيد.

الصريحين أول وجه من الوجوه الأربعة التي حدَّدها لمعرفة قصد الشارع الذي هو عنده الركن الأول للاجتهاد.

وعلى هذا فلا ينسجم قوله هذا مع تقريره: أن علوم اللغة ليست من أصول الفقه؛ فإنه بهذا ينقض ما سبق نقله عنه، وفيه اضطراب بيِّن، خاصة مع أهمية هذه المباحث اللغوية في بناء الفقه، ما يجعلها أصلًا أصيلًا وركنًا عظيمًا من هذا العلم.

كما أن الشاطبي يبدو في كلامه هذا مخالفًا لِما قرَّره في كتاب الاجتهاد: من أن المجتهد لا بُدَّ أن تكون مَرْتبته في اللغة كسيبويه والخليل ونظرائهم، وتشدده في هذا الشرط راجع إلى كونه الأداة الأهم في نظره من بين المعارف التي اعتبرها خادمة وواسطة، بل إنه عدَّ علو كعب العالم في الشريعة وأسرارها على قدر عُلُوِّ كعبه في العربية، فكيف يُشْتَرَط في المجتهد هذا الشرط ثم يجعل العلم به ليس من الأصول؟!

وقد وجدناه أيضًا يدرج «الحديث» في جملة العلوم التي يجب استبعادها من أصول الفقه، وكيف يُسْتَبْعَد وقد صرح بأن الدليل القاطع قام على حجية خبر الواحد؟! وما دامت الحجية قد ثبتت له فهو أصل من الأصول التي يُبْنَى عليها الفقه[1]. وإذا كان يقصد بذلك مسائل علم المصطلح فكيف تُسْتبعَد من الأصول والعلم بها شرط في معرفة المقبول والمردود من الأخبار؟ ولذا عدَّ الجمهور العلم بها شرطًا للاجتهاد، وكيف يكون مجتهدًا مُستقِلًّا أو مطلقًا منتسبًا مَن لا يعرف هذا الفن؟!

---

(١) ملحوظة: السُّنة بمجموعها تفيد العلم الضروري بأن رسول الله ﷺ قد صدرت عنه أقوال، وأفعال، وتقريرات؛ ولذا يَكْفُر منكرها جملةً، أما مَن يَرُد الآحاد الصحيح فيفسق، إلا أن يكون عالمًا له تأويل سائغ.

فكما أن معرفة تفاصيل الإجماع والقياس والاستدلال لا بدَّ منها للمجتهد بوصفها حجة شرعية تُبْنَى عليها الأحكام فكذلك الحديث، بل إن الحديث أولى بمعرفة تفاصيله، كيف لا وهو بيان القرآن؟! أما استبعاده من الأصول للفرار من قول مَن قال: إن علم الأصول ما هو إلا شذرات من علومٍ شتى كالكلام والعربية والحديث، فهذا لا يضيره؛ لأن العلوم متكاملة ومترابطة، وافتقارها إلى بعضها ليس عيبًا، والناظر في أصول الفقه يجد أن ما استعان به علماء هذا الفن من الفنون الأخرى في بناء هذا العلم وتركيبته ليس نافلةً يمكن الاستغناء عنها، أو عارية يمكن ردها، ولهذا نجد كل العلماء الذين كتبوا في أصول الفقه وشروط الاجتهاد عَدُّوا منها: العلم بالعربية وأسرارها، وآيات الأحكام، وأحاديث الأحكام، والقدرة على تمييز المقبول منها والمردود، والناسخ والمنسوخ.

وفيما يتعلق باللغة فسواء كانت بالتوقيف أم بالوضع فإن الخلاف في الكثير من قواعدها لا ينزل بها إلى رتبة الظنية، وقد رأينا رد القرافي على مَن زعم ذلك، وكيف أنه استشهد بالاستقراء في عَدِّه مسائل الخصوص والعموم من مسائل الأصول المقطوع بها، وأن توهُّم ظنيَّتها ناشئ عن الاكتفاء بالنظر في آحاد الأدلة المُدوَّنة في المُصنَّفات.

أهمية الاستقراء في إثبات حجية الأصول:

وإذا كان الشاطبي عدَّ الإجماع قاطعًا للتشغيبات الحاصلة على الأصول عند النظر إلى آحاد أدلتها وإهمال النظر إلى مجموعها الذي يفيد القطع ـ وهو ما وقع من بعض المتأخِّرين من الأصوليِّين ـ فكذلك الاستقراء قاطع للشغب المُثار حول المباحث اللغوية من حيث الثبوت والدلالة والحجية.

بيان ذلك: أن عمليات الاستقراء التي أجراها العلماء القائلون بالقطعية، وتوصلوا من خلالها إلى قطعية أصول الفقه ومعظم قواعده الفرعية، لم تكن من خلال إحصائيات بيانات، ثم دوَّنوها في جداول واستخلصوا منها النتائج في أيام معدودات، وإنما أدوا تلك العمليات في أذهانهم، واستغرقت منهم سنين طويلة في رحلتهم العلمية.

فكون «الأمر للوجوب يعني أن الأصولي قد استقرأ وتَتَبَّع جميع صيغ الأمر، إما في النصوص العربية من شعر ونثر، وإما في القرآن والسُّنة الصحيحة، فوجد أغلبها للوجوب، فحكم بتلك القاعدة، وأنها لا تنصرف إلى الندب أو الجواز إلا بزيادة تقترن بصيغة الأمر، وكذلك تخصيص العامِّ أو تقييد المطلق، كل ذلك لم يكن ليتم إلا باستقراءات واسعة كتلك التي قُعِّدت بها قواعد الإعراب والصرف في اللغة، هذه العملية صعبة جدًّا؛ لأنها كانت تستدعي من كلِّ مجتهد أن يكتب رحلة التفكر والتتبع، ويسجل كل العمليات التي مرَّ بها ذهنه، وهذا ما لم يتم بصورة صريحة، إنما تمَّ في صور أخرى، وهي صورة التصديق والاعتماد للقاعدة النهائية ما دامت قد صدرت من ذلك المرجع الذي حقق دقة وحذقًا عاليًا في الوصول إلى النتائج، فكانت نتائج دراساته داخل الجماعة العلمية معتمدة أو معتبرة من ناحية، واعتياد أن يكون صوابه أكثر من خطئه بكثير دلالة على تشبعه بالمنهج العلمي، لكن من ناحية أخرى فإن الأمر الذي يشبه المعجزة أن المكتوب الذي وصل إلينا أو ما كان في اللسان، كان مُعبِّرًا بدقة متناهية عما كان في الأذهان من عمليات استقراء حقيقي ومعنوي، فالمكتوب نتاج وملخص لما تم في الأذهان»[1].

---

(١) د. علي جمعة «تجديد علم أصول الفقه»، بحث منشور بمجلة «المسلم المعاصر»، العدد ١٢٥. ٢٠٠٧م. ويرى فيه: أن من الخدمات التي يمكن أن تُقدَّم لعلم الأصول اليوم: =

القول بعدم قطعية مسألة ما لا يعني بالضرورة صحة ذلك في نفس الأمر:

ذلك بأن القول بقطعية حُكم مسألة من المسائل الشرعية قد يثبت عند طائفة من العلماء لقيام الدليل على ذلك عندها، وتخالفها جماعة أخرى لم تَطَّلع على ذلك الدليل، ورأينا كيف مثَّل القرافي لذلك بمسائل العربية التي دلَّ الاستقراء على قطعيتها، في حين عدَّها آخَرون ظنية؛ لاقتصارهم على النظر في الأدلة المُدوَّنة وهي قليلة؛ لأنها سِيقَت أمثلةً لبعض المستقرأ، لا كلِّه.

ومن الأمثلة أيضًا الخلاف في قُرآنية البسملة، فالمالكية لا يرونها آية[1]، لا من الفاتحة ولا من غيرها من السور، فيما اعتبرها الشافعية آيةً من كل سورة[2].

كما أن القراءات الثلاثة ما بعد السبع إلى العشر تُعَد من القرآن على المشهور؛ لثبوت تواترها عند قوم، وليست كذلك عند قوم آخَرين، وهذا مما يثبت أن: «التواتر ليس من شرطه أن يَعُم، فقد يتواتر أمر في الجامع من سقوط المؤذن عن المنارة، ولا يُعْلَم ذلك في أطراف البلد، فضلًا عن بلد آخَر، وإذا لم يكن من شرط التواتر أن يشمل الناس، جازت المخالفة معه من جهة من

= أن ينتدب بعض الباحثين من أهل الاختصاص أنفسهم للقيام بعملية الاستقراءات التي قام بها علماؤنا السابقون في الأذهان، ولكن هذه المرة بواسطة الإحصائيات والجداول، مستعينين في ذلك بآلة الكمبيوتر، وليس ذلك لإثبات صحة ما توصل له أولئك الأئمة، أو لتطوير علم الأصول، ولكن من باب «تحلّة القسم، والمثال الذي يوضح الحال، ويريح البال»، والتوثيق الذي يقطع الطريق على الذين يشككون في هذه الاستقراءات، ومِن ثَمَّ التشكيك في أصول الإسلام التي منها أصول الفقه وقواعده، ومعظم هؤلاء المشككين من خارج الجماعة العلمية كالمستشرقين.

(١) محمد بن أحمد القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن» (١: ١٣٢).

(٢) محيي الدين بن شرف النووي، «المجموع شرح المهذب» (٣: ٣٣٤).

لم يبلغه التواتر»[١].

كمـا أن في العلماء مَـن ذهب إلى أن خبر الآحاد يفيـد الظن، ولكن قد تَحْتفُّ به قرائن وشواهد تجعله مفيدًا للعلم عند العالِم المطلع عليها دون غيره ممن لم يطلع على تلك القرائن والشواهد[٢].

والغرض من سَوْق هذه الأمثلة تصحيح مذهب العلماء القائلين بقطعية الأصول، بل حتى قطعية مسائله اللغوية كصيغ العموم، وأن الأمر للوجوب؛ لأن الاحتجاج بضعف بعض الأدلة المستشهد بها على المطلوب وهو القطعية، أو أنها آحاد لا تفيد اليقين، كل ذلك ترده الشواهد التي سقناها آنفًا من أنه لا يلزم من ثبوت قطعية مسألة وتواتر أدلتها ثبوت ذلك عند كل العلماء، والله تعالى أعلم.

قيام الدليل القطعي على وجوب العمل بالظن ومنه قواعد الأصول:

الذين ذهبوا إلى ظنية أصول الفقه قالوا: إن «الفقه من باب الظنون»؛ لأنه موقوف على أدلته وهي مظنونة؛ إذ أدلته: إما نص، أو إجماع، أو قياس.

والنّص: إما آحاد لا يفيد إلا الظن، أو متواتر ظني الدلالة، وإن كان قطعيَّ الدلالة التحق بالمعلوم من الدين بالضرورة، وهذا لا يُعَد من الفقه. والإجماع اختُلف فيه، وعلى تسـليم أنه قطعيٌّ، فوصوله إلينا بالظن، وهو نادر. والقياس كلـه ظني، وما بُنـي على الظن فهو مظنون؛ لأجل ذلك قيـل: «الفقه من باب الظنون»[٣].

---

(١) أحمد بن إدريس القرافي، «العقد المنظوم في الخصوص والعموم» (ص٤٩٩).

(٢) علي بن محمد ملا القاري، «شرح نخبة الفكر» (ص٢١٥).

(٣) وممَّن ذهب إلى ذلك تقي الدين السبكي، راجع «الإبهاج» (١: ٣٨).

وهذا التقريــر مَبْني على آحاد الأدلة الجزئية الظنيــة، أي التي يتعلق كل دليل منها بحكمٍ جزئي معين، وهو من هذه الجهة تقرير صحيح، ولكن ســبق أن تبيَّــن في تحرير هذه المســألة أن المقصود بالقطعيــة: قطعية الحجية، لا قطعيــة الدلالة، بمعنى أن الدليل القاطع قــام على أن خبر الواحد حجة، وأن الإجماع حجة، وأن القياس حجة، وأن الاســتصلاح حجة. وليس المقصود أنهــا ـ بصفتها أدلة جزئية على الأحكام ـ قطعيةُ الثبوت والدلالة؛ لأنها عندئذ لا تكون من الفقه، بل تلتحق بالمعلوم من الدين بالضرورة.

ولكن حتى لو سلَّمنا بأن الفقه ظني لابتنائه على قواعد وأدلة ظنية فإن وجوب العمل بها واكتسابها الحجية تناله من قيام الدليل القاطع ـ وهو الإجماع ـ على وجوب العمل بالدليل الكلي أو القاعدة الكلية التي اختُلف في حجيتها.

بيــان ذلك: أن أكثر الأصوليين[1] علــى أن الفقه كله قطعي؛ لأن الظن لا يجــوز اعتماده حتى يدل عليه دليل قاطع، وقــد انعقد الإجماع على وجوب عمل المجتهد بظنه؛ وبهذا تكون كل الأحكام الفقهية قطعية؛ لاســتنادها في النهاية إلى دليل قطعي اكتســبنا منه العلم، أي اعتقــاد وجوب العمل بالظن، فثبت بذلك أن الفقه كله قطعي.

يقول إمام الحرمين: «قال المُحقِّقون: أخبار الآحاد وأقيسة الفقه لا تُوجِب عمــلًا لذواتها، وإنما يجــب العمل بما يجب به العلــم بالعمل، وهي الأدلة القاطعة على وجوب العمل، عند رواية أخبار الآحاد وإجراء الأقيسة»[2].

وقال القاضي البيضاوي: «المجتهد إذا ظنَّ الحكم وجب عليه الفتوى

---

(١) «الإبهاج» (١ : ٣٨).

(٢) عبد الملك بن عبد الله الجويني، «البرهان في أصول الفقه» (١ : ٨).

والعمل به؛ للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن، فالحكم مقطوع والظن في طريقه».

والحكم المقطوع به هو: وجوب العمل بالظن؛ لقيام الدليل القاطع عليه وهو الإجماع، مع أنه ـ أي الحكم الظني ـ ما اعتُبر ظنيًّا إلا لابتنائه على دليل ظني، وهذا معنى «والظن في طريقه».

ولم يكتف الأصوليون بدليل الإجماع، بل سلكوا أيضًا مسلك القياس للتدليل على وجوب العمل بالأدلة الظنية التي عليها مدار الفقه، ومن ثَمَّ فهي تدخل في نطاق المعلومات لا المظنونات، فرَكَّبوا قياسًا من مُقدِّمتين قَطْعيَّتَين(١):

الأولى: كل حكم يتوصل له المجتهد مظنون له قطعًا عملًا بالوجدان(٢).

الثانية: كل ما يظنه المجتهد فهو حكم الله في حقه عملًا بالإجماع.

النتيجة: كل حكم يتوصل له المجتهد باجتهاده حكم الله قطعًا.

وهذا التقرير يَسْري على كل صور الخلاف، فكلها ثابتة بمثل هاتين المُقدِّمَتَيْن القَطْعِيَّتَين.

وقد لخَّص الإمام القرافي(٣) هذين الاستدلالين فقال:

«كل حكم شرعي ثابت بالإجماع؛ لأن الأحكام على قِسْمَين: منها ما هو ثابت مُتَّفَق عليه فهو ثابت بالإجماع، ومنها ما هو مُخْتَلَف فيه، فقد انعقد الإجماع على أن كل مجتهد إذا غلب على ظنه حكم شرعي فهو حكم الله في

(١) علي بن عبد الكافي السبكي، «الإبهاج» (١: ٣٨).
(٢) أي: تيقن المجتهد من وجود الظن من نفسه كما يتيقن من وجود الجوع والشبع.
(٣) «شرح تنقيح الفصول» (ص٢٢-٢٣).

حقِّه وحقِّ مَن قلَّده... فقد صارت الأحكام في مواقع الخلاف ثابتة بالإجماع عند الظنون، فكل حكم شرعي ثابت بالإجماع... وأما أن كل ما هو ثابت بالإجماع فهو معلوم، فبناءً على أن الإجماع معصوم؛ ولأن كل حكم شرعي ثابت بمُقدِّمَتَيْن قَطْعيَّتين فهو معلوم، فكل حكم شرعي معلوم. وإنما قلنا: إن كل حكم شرعي ثابت بمُقدِّمَتَين قَطْعيَّتَين؛ لأنا نفرض الكلام في حكم، ونقرر فيه تقريرًا، ونجزم باطراده في جميع الأحكام، فنقول: وجوب التدليك في الطهارة مظنون لمالك قطعًا عملًا بالوجدان، وكل ما ظنه مالك فهو حكم الله قطعًا عملًا بالإجماع، فوجوب التدليك حكمُ الله قطعًا. وهذا التقرير يطرد في جميع صور الخلاف، فتكون كلها ثابتةً بمُقدِّمَتَين قَطْعيَّتَين، وأما أن كل ما ثبت بمُقدِّمَتَين قَطْعيَّتَين فهو معلوم؛ فلأن النتيجة تابعة للمقدمات، فثبت بهاتين الطريقتين أن كل حكم شرعي معلوم»[1].

---

(١) أما السبكي في «الإبهاج» فأورد لشرح كلام البيضاوي قياسًا ظنيًا؛ لإثبات ظنية الفقه، وهو كالتالي: الوتر يُصلَّى على الراحلة، وكلُّ ما يُصلَّى على الراحلة فهو سُنة، النتيجة: الوتر سنة. والمقدمة الأولى ثابتة بخبر الواحد، والثانية بالاستقراء، وهما ظنيتان، فالنتيجة ظنية لتوقفها على الظن، وهو الظن الذي أراده البيضاوي بقوله: «والظن في طريقه»، وأكثر الناس - والكلام للسبكي - إذا وصلوا إلى هذه النتيجة وقفوا عندها، واعتقدوا أنها الفقه، وعليه قيل: «الفقه من باب الظنون».

أما الأصوليون فنظروا وراء ذلك؛ لأن الظن لا يجوز اعتماده حتى يدل عليه دليل قاطع، فركَّبوا قياسًا آخَر مقدمتاه قطعيتان؛ لإثبات نتيجته وهي قطعية الأحكام كلها، حتى الظني منها، فقالوا: لَمّا ظهرت نتيجة القياس الأول - وهي اعتقاد ظنية سُنِّية الوتر - رَكَّبنا قياسًا آخَر من مقدمتين كالتالي: الوتر مظنون سُنِّيته، وكل ما هو مظنون سُنِّيته فهو سُنة في حق مَن ظنه، النتيجة: الوتر سنة في حق مَن ظنه.

والمقدمة الأولى قطعية؛ لأنها وجدانية، فإن الظان يجد من نفسه الظن كما يجد الجوع =

وإذا كان الدليل القاطع ـ وهو الإجماع[١] ـ قام على وجوب عمل المجتهد بما أداه إليه اجتهاده من أحكام؛ فإن هذا الوجوب يسري أيضًا على القواعد الأصولية والأدلة الكلية التي اختَلَف حول ثبوتها أو حُجِّيتها العلماء، كمفهوم المخالفة، وعموم المُقْتضَى، والاستصحاب، وقول الصحابي؛ إذ كل حكم شرعي معلوم كما سبق بيانه، فثبت بذلك وجوب عمل كل مجتهد بظنه فيها، فمن ظن مثلًا حُجِّية مفهوم المخالفة وجب عليه العمل به، ومَن ظن خلاف ذلك وجب عليه اتباع ذاك الظن، وهكذا بقية ما وقع في حُجِّيته خلاف من مسائل الأصول.

المسألة الثانية: هل يمكن كشف قاعدة أصولية جديدة تبنى عليها الأحكام؟

إذا كانت طبيعة المنهج تأبى الاختراع، وتأبى التحوير والابتداع كما سبق بيانه، وأن المنهج يُكْشَف ولا يُخْتَرع، فالجواب بالنفي قطعًا؛ لأن أصوله وخطواته وقواعده تعود إما إلى الأحكام الشرعية الواردة في كلام الله تعالى، أو إلى قواعد اللغة، أو إلى أصول عقلية، وهذه إما لا تقبل الخلاف في

= والشبع. والمقدمة الثانية قطعية؛ لقيام الإجماع على أن حكم الله في حق كل مجتهد ما أداه إليه اجتهاده. وهذا الإجماع نقله الشافعي في «الرسالة» والغزالي في «المستصفى»، وإذا تقررت المقدمتان كانت النتيجة: الوتر سُنة في حق من ظنه قطعية؛ لأنها تابعة لمقدمتين قَطْعيتين، ولا يضرها وقوع الظن في مقدمتَي القياس الأول ونتيجته، وهي طريق القياس الثاني؛ لأن الظن إنما يضر إذا كان في مقدمات الدليل، وهنا مقدمتا القياس قَطْعيتان والمظنون خارج عنهما، ووجود الظن الذي هو حاصل مقدمة القياس الثاني ليس مظنونًا. «الإبهاج في شرح المنهاج» (١: ٣٨-٣٩).

(١) ذكر السبكي في «الإبهاج»: أن هذا الإجماع نقله الشافعي في «الرسالة»، والغزالي في «المستصفى». انظر الحاشية السابقة.

دلالتها على المطلوب، أو أنها تقبل ذلك، ولكن بحسب القسمة العقلية لعدد الاحتمالات الممكنة فإنها في النهاية محدودة، ولا يمكن لمن يريد استعمالها أن يخرج عن نطاقها؛ إذ مهما تعددت الدلالات فلا بد للمستدل من ترجيح إحداها والعمل به، وهذا معنى القول بأن المنهج لا بدَّ له في النهاية من الاستناد إلى دليل لا يستند إلى غيره، وإلا احتاج كل دليل إلى ما يثبته، فكان لا بد من قطع هذا التسلسل بوجود سند نهائي تعتمد عليه كل القواعد والأدلة المكونة للمنهج؛ قطعًا للتسلسل، وهذا الدليل هو الإجماع.

والإجماع إما على ثبوت النص ودلالته على الحكم، أو على وجوب العمل بالظني من الأدلة لمن ثبت عنده من المُجْتهدِين.

ولأن الأدلة الشرعية القطعية الشاهدة على إثبات حجية شيء ما دليلًا شرعيًّا معروفةٌ بالاستقراء، وقواعد اللغة ومسائلها حصل استقراؤها أيضًا، والخلاف فيها وفي غيرها قد فُصِل فيه، وتميزت كل مدرسة علمية بما تَرجَّحت عندها بالدليل حجته، ولأن أوجه الخلاف محدودة لمحدودية اللغة ومعانيها في النهاية؛ لأجل هذا كله كان مَن يريد أن يأتي بقاعدة أصولية جديدة مثلَ من يحاول الإتيان بحرف جديد يضاف لحروف العربية الثمانية والعشرين.

ونضرب مثلًا نوضح به هذه المسألة فنقول: هب أن شخصًا ما في أيامنا هذه أحس من نفسه القدرة على الاجتهاد والنظر في الأدلة دون الحاجة إلى تقليد أحد ممن سبقوه من العلماء، وكان مما فكر فيه البحثُ في مفهوم المخالفة، هل هو حجة شرعية تُبْنَى عليها الأحكام أو لا؟ فعكف فترةً من الزمن درس فيها هذه المسألة، وتبين له بعد الفحص والنظر في الأدلة أن مفهوم المخالفة حُجة يجب العمل به. ولكن ما كاد هذا الشخص يصل إلى هذه النتيجة ويعلنها

ظانًّا أنه قد أتى بشيءٍ لم يسبق إليه حتى قيل له: إن جمهور العلماء قد سبقوه إلى هذه النتيجة منذ قرون عديدة، وإن ما أتى به ليس شيئًا جديدًا.

ولو توصَّل الباحث نفسه إلى عكس النتيجة؛ أي عدم حجية مفهوم المخالفة، فإنه لن يكون قد أتى بما لم تستطعه الأوائل، فسيجد أن علماء المدرسة الحنفية قد سبقوه إلى هذه النتيجة أيضًا.

ولك أن تقيس على ذلك بقية قواعد ومسائل أصول الفقه، فستجد أنه ما من أحد يحاول الإتيان بجديد في مسائل الأصول إلا وسيجد أنه مسبوق إلى النتيجة التي يصل إليها، وهذا ما حدث في تاريخ التشريع الإسلامي، فقواعد الأصول المكونة للمنهج الإسلامي في فهم النصوص الشرعية واستنباط الأحكام كانت موجودة بوجود الفقه نفسه؛ إذ كانت قائمة في أذهان المجتهدِين من علماء الصحابة فمَن بعدهم من العلماء يراعونها في استنباطاتهم، حتى جاء الشافعي ودوَّنها، وتتابع العلماء من وقتها على التأليف والتنقيح والتحرير لقواعده ومسائله حتى استوت واكتملت مع القرن الرابع الهجري مع اكتمال واستقرار المدارس الفقهية الأربعة، التي اعتُبر مؤسسوها مجتهدين مستقلين، وسُمُّوا كذلك لاستقلال كل واحد منهم بقواعد اتخذها منهاجًا له في اجتهاده.

وباستثناء الشافعي الذي دوَّن أصول منهجه، فإن تلاميذ الأئمة الآخَرين استخرجوا قواعد مناهج أئمتهم بتتبُّع فروع مذاهبهم، ومنها عرفوا مسالكهم في الاجتهاد، والقواعد التي كانوا يراعونها في ذلك، فدوَّنوها ونسجوا على منوالها، فصار مَن يريد الاجتهاد لا بدَّ له من اتباع إمام من هؤلاء الذين دُوِّنت مناهجهم، وتقاسموا مسائل الأصول التي اختلفوا فيها بينهم، كلٌّ يعمل

باجتهاده، وأضحى مَن يتَّبع منهج إمام في الاجتهاد يُسمَّى مجتهدًا منتسبًا؛ لأنه يملك أدوات الاجتهاد مثل المستقل، ولكن ساحة الاجتهاد كانت قد مُلئت بكافة الوجوه المتعلقة بقواعد المنهج، وتقاسمها أولئك الأئمة، فلم يَعُد لمن جاء بعدهم أيُّ فرصة لكشف قواعد جديدة، كما حدث مع الأئمة المُؤسِّسين، فمن أراد الاجتهاد لا يجد بدًّا من اتباع منهج من تلك المناهج المستقرة.

من هنا ندرك أن عدم الإتيان بقواعد جديدة في المنهج ليس ناجمًا عن ضعف في القدرة العلمية، أو الملكة الفقهية لمن جاء بعد أولئك الأئمة من المُجتهدِين، بقدر ما هو راجع إلى طبيعة المنهج الذي هو أصول الفقه.

فأنت ترى أن مسألة حُجِّية مفهوم المخالفة مسألة أصولية لُغوية، نتائج الأدلة في تحديد حُجَّيتها من عدمها وجهان لا ثالث لهما، وكل فريق أيَّد رأيه بما ترجَّح لديه من أدلة.

إذن فالأمر ليس عجزًا علميًّا، أو جمودًا فِكْريًّا في شخصيات الباحثِين ممَّن تأهلوا للنظر والاجتهاد كما يصوره البعض، بقدر ما هو أمر يعود إلى طبيعة المنهج نفسه، وهذا السر في القول بأن طبيعة المنهج تأبى الاختراع كما تأبى التبديل والابتداع؛ لذا نجد الإخفاق حليف كلِّ مَن يحاول الإتيان بقاعدة أصولية جديدة؛ إذ إن ذلك لن يكون إلا على حساب ثبات صفة المعيارية للمنهج التي تُمثِّل جوهره، وقد مرَّ بنا في هذا البحث أمثلة تُدلِّل على صحة هذه الدعوى التي يمكن وصفها بالحقيقة العلمية.

ومعرفة هذه الحقيقة والتذكير بها ـ إن كانت غائبة عن أذهان بعض الناس ـ قد تصرفهم عن محاولة الإتيان بقواعد أصولية جديدة، أو تعديل المتعارف عليها من خلال مقاصد الشريعة التي يظنون أنها قد تحقق لهم ذلك.

ولعل بعد هذا البيان للمنهج وطبيعته، يعرف المنادون بتطوير الفقه من خلال المقاصد أو غيرها من الوسائل، لمَ كانت عبارة «علم الأصول لا يشيخ» عنوانًا لهذا المبحث؛ فعلم الأصول كان وظل وسيظل المنهج العلمي لمعرفة الأحكام الشرعية، فهو ليس مادة تفقد صلاحيتها بالتقادم، بل هو علم يملك القدرة اليوم وغدًا وإلى أن تقوم الساعة على تقديم الإجابة عن كل مسألة تَجِدُّ في حياة المسلمين، ويحتاجون إلى معرفة حكمها الشرعي.

الفَصْلُ الرّابع

أصول الفقه ومستجدات العصر

هذا الفصل نعرض فيه بعض الأمثلة التي تُبيِّن أن علم الأصول الموسوم بالجمود قادر على مواكبة كل العهود، وأن آلياته تملك من المرونة ما تَمُدُّ به المنظومة الفقهية بحكم كل نازلة جديدة ليس لها نظير في الفقه الموروث، أو كانت معروفة وحكمها مُقرَّر في الموروث الفقهي المدون، لكن المناط، أو المصلحة، أو العُرف الذي بُني عليه الحكم تغيَّر بسبب ما طرأ على المسلمين من تَغيُّرات في كثير من مناحي حياتهم السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية.

وقبل الشروع في الحديث عن هذه المسألة لا بُدَّ من طرح سؤال الإجابة عنه تكشف اللثام عن موطن الخلل عند بعض مَن يكتبون عن المقاصد من المعاصرين بوصفها أداةً كانت غائبة، أو أُهْمِلت، أو لم تُعْطَ قدرها في مسيرة الاجتهاد والمجتهدين عبر تاريخ الفقه الإسلامي، والسؤال هو:

ماذا يريد الدعاة إلى إحياء المقاصد ؟

وللإجابة عن هذا السؤال لا بد من التذكير بما قيل في مقدمة هذه الرسالة: من أن الداعين إلى إحياء المقاصد قسمان، **أحدهما**: دعاة الحداثة، وهؤلاء يريدون تغيير الأحكام الشرعية التي - في ظنهم - أضحت لا تناسب العصر، وبوصفها حَجْر عَثْرة في سبيل تقدُّم ورقي الأمة، وقد مرَّ بنا أنموذج هذا التيار

مُمثَّلًا في الدكتور محمد عابد الجابري، ورأينا كيف أن هؤلاء اتكؤوا على المقاصد باعتبارها الغاية من التشريع، ومن ثَمَّ فالعبرة بما يحققها دون التقيد بالوسائل أو الأحكام التي جاءت بها الشريعة لتحقيقها، والتجديد عند هؤلاء يشمل كل الأحكام القطعية منها والظنية على السواء، خاصة تلك التي لا تتماشى مع مفاهيم وقيم الحضارة الغربية السائدة في عالم اليوم.

والفريق الثاني: من داخل الجماعة العلمية الشرعية، وهؤلاء تفاوتت أغراضهم واتجاهاتهم في الكتابة؛ فمِن واصفٍ لمحاسن الشريعة ورعايتها للمصالح من خلال الحديث عن المقاصد كما فعل الشيخ يوسف العالم رحمه الله، إلى كاتب يلوم السابقين من العلماء على اهتمامهم بتحليل ألفاظ النصوص الشرعية وإهمال غاياتها وكلياتها، لكنك لا تكاد تصل معه إلى نتيجة محددة واضحة في موضوع المقاصد، وهؤلاء عادة ما يختمون كتاباتهم بعبارات من أمثال: «إن الموضوع لا يزال يحتاج إلى دراسة وتنقيب ونظر»، إلى بعض المحاولات لاستخدام المقاصد في استنباط أحكام جديدة، وقد رأينا أمثلة لذلك.

أما الحداثيون ومَن نحا نحوهم من خارج حقل العلوم الشرعية فلا اعتداد بما كتبوا في ميزان القواعد العلمية والأصول المرعية؛ لأنهم كتبوا وتكلموا في غير فنِّهم، وما كتبوه وسطروه والعدم سواء، فضلًا عن إهدارهم وإبطالهم للقطعيات من الأحكام، وإن كان من الواجب الرد عليهم؛ لِما تُحْدِثه كتاباتهم من تشويش في طبقة المثقفين ثقافة إسلامية سطحية.

وأما المنتسبون للعلم الشرعي من المُعاصِرين فإن العجب منهم لا ينقضي! كيف لا وهم منذ عقود يكتبون عن المقاصد، ولا نرى لِما يكتبون

أيَّ أثر، اللهم إلا طرح التساؤلات، وتسطير الاعتراضات على أصول الفقه وقواعده المقررة، ورميها بالقصور عن تحقيق النهضة الفقهية المنشودة، وكأن علم الأصول كان ولا يزال هو المسؤول عما آلت إليه الأمة من تخلُّف وانحطاط وضعف! وكل ما أتوا به ما هو إلا تكرار لمسائل الأصول المعهودة، أو كسر القواعد العلمية وخرقها للإتيان بما يريدون من أحكام، وقد مَرَّت بنا نماذج تلك المحاولات مع بيان عدم صحتها.

إن هؤلاء الأفاضل من الباحثين يرون في المقاصد الشرعية الأداة التي ستطور الفقه والأحكام الشرعية، ليس هذا فحسب، بل إن منهم مَن يراها وسيلةً للنهوض بالعلوم الأخرى الاجتماعية والتنموية، بل النهوض بالأمة من وَهْدة التخلف القابعة فيها.

ومن اللافت للنظر أيضًا أن التجديد عند دعاته يكاد ينحصر عندهم في القول بالإباحة من بين الأحكام التكليفية الخمسة، فهدفهم إجازة ما قرَّر القُدامى من العلماء منعه في المسائل التي يرون أنها لا تناسب العصر، مع أنه حتى في الدول المتقدمة في عالم اليوم نراها تمنع أحيانًا أشياء تراها مضرة، وقد كانت في الماضي في خانة المباحات، حتى المُتشرِّعون الوَضْعيُّون نجدهم لا يحصرون القوانين في قواعد الإباحة فقط، وإنما تبعًا للمصلحة فيما يرون بناءً على معاييرهم لها.

والسؤال الذي يجب أن يُوجَّه إلى هؤلاء الباحثين: هل القول بحُرية الردة، أو إباحة زواج المسلمة بالكتابي، أو غيره من المِلَل الأخرى، ومنع تَعدُّد الزوجات، وإباحة الفوائد البنكية، والتأمين على الحياة، وعدم وقوع الطلاق إلا أمام القاضي، إلى غير ذلك من الأحكام التي يرى بعض هؤلاء

عدم مناسبتها لعصرنا، وبعضها صار قانونًا في كثير من بلاد المسلمين، هل هذا فقط ما ينقص أمتنا حتى تخرج من حال الغثائية التي تعيشها؟ وهل خرجت تلك البلدان من التخلف إلى مصاف الدول المتقدمة؟ وهل صنعت من وراء ذلك طائرة أو سفينة أو سيارة أو حتى إبرة؟!

لا ريب أن الجواب ماثل للعيان، ولا يحتاج إلى شرح وتبيان.

والعجيب أن ما اجتهد هؤلاء الباحثون في منعه إن كان مباحًا، أو إباحته إن كان ممنوعًا كما في الأمثلة التي ذكرنا منذ قليل؛ هي كذلك في القوانين الوضعية السارية في معظم بلاد المسلمين منذ ما يزيد عن مئة سنة، ومع ذلك لم نر نهضة في أي مجال من مجالات الحياة الدنيا، ولا زالت أمتنا عالة على غيرها في كل شيء، فثبت بذلك أن تخلفنا الحضاري ليس في تغيير تلك الأحكام الشرعية المُقرَّرة؛ لأنها غير مطبقة ابتداءً، والبحث عن عوامل النهوض يجب أن يكون في مجالات أخرى.

إن الأمة تحتاج إلى إرادة سياسية تستطيع اتخاذ قرار النهضة في مجالات الصناعة والزراعة، وخاصة الصناعات الإستراتيجية، وعلى رأسها صناعة الأسلحة، وغير ذلك مما تحتاجه الأمة، ودور علماء الشريعة ينبغي أن يتجه إلى مجال الفقه السياسي الذي وقفت أمتنا فيه عند طور الطفولة، ففي هذا المجال الحيوي والخطير مساحة واسعة تحتاج إلى تأصيلات جديدة بدلًا من تلك التي دوَّنها فقهاؤنا العظام وكانت مناسبة لعصرهم، ومعظمها اجتهادات مُتأثِّرة بعرف عصرهم حَوَتْها كتب الأحكام السلطانية.

إن الوَثنيّة التي هي دين الصِّينيِّين، واليابانيِّين، والهندوس، والكوريين، لم تَحُل بينهم وبين صناعة الطيارة، والسيارة، والأسلحة النووية، والأقمار

الصناعية، والهواتف الذكية، وسائر الصناعات المتقدمة، فضلًا عن الإنتاج الزراعي الهائل.

والمعنى أن سُنن التقدم المادي في شتى نواحي الحياة ليست حكرًا على دِين أو طائفة، بل هي تعمل مع كل مَن يأخذ بها، مسلمًا كان أو غير مسلم، برًّا أو فاجرًا.

وكأني بهؤلاء الباحثين في المقاصد والمنادين بتفعيلها بعد تعطيلها نظروا حولهم فرأوا حالة البؤس والانحطاط التي تعيشها الأمة، فأرادوا أن يخرجوها مما هي فيه من هوانٍ وتخلُّفٍ، فعمدوا إلى الأحكام الشرعية يريدون تبديل ما لا يتماشى منها مع العصر، وليتهم إذ فعلوا اتجهوا إلى الأحكام الظنية المبنية على العُرف أو المصلحة أو المناطات المتغيرة كما هو الشأن في معظم الأحكام المتعلقة بالشأن السياسي وإدارة الدولة الذي هو من أولويات الإصلاح في الأمة، بل وجدناهم يتجهون إلى قطعيات الدين في العقيدة والفقه مُفسِّرين لها تفسيرات تأباها قواعد العلم وأصول الشريعة!

إن اجتهادات هؤلاء من خلال أداة المقاصد ـ إن سلَّمنا بصحتِها ـ لن تغير من واقعنا شيئًا، فتحريم تعدد الزوجات، وإباحة فوائد المصارف، وإجازة زواج المسلمة من الكتابي، والقول بتبديل حد السرقة إلى السجن، وإباحة الردة، والقول بفناء النار، وإنكار رفع عيسى عليه الصلاة والسلام ونزوله، إلى غير ذلك من الأحكام، كل هذه التغييرات في الأحكام وأمثالها لن تخرج أمتنا مما هي فيه من تخلُّف وهوانٍ، ولن تجعل الكارهين للإسلام يؤوبون إليه، إن كان الغرض دعوة غير المسلمين للدخول فيه، أو إعادة أبنائه الشاردين إلى الالتزام به؛ لأن مشكلة كارهِيه ليست في هذه الأحكام، وإنما تكمن في

أنهم كارهون للدين ابتداءً، أيًّا كان هذا الدِّين، فهو عندهم شيء خرافي نشأ عندما كانت البشرية في مرحلة الطفولة الفكرية، فلجأت إليه لتفسير الظواهر الكونية من حولها كالرياح، والفيضانات، والزلازل، فوَلَّدت بذلك خُرافة الإله، والوحي، والجن، والملائكة، والشياطين؛ لتفسير كل ذلك كما يقول الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت.

بعد هذه المُقدِّمة الطويلة نقول: إن أصول الفقه بأدواته وخطواته قادر على إنتاج الأحكام الشرعية التي تحتاجها الأمة على مستوى الأفراد، والمجتمعات، ومؤسسات الدولة، في كل عصر ومصر، وكل ما ينقص هو الإرادة السياسية المؤمنة بقدرة الشريعة وأصولها على تحقيق ذلك، دون الحاجة إلى البحث والتنقيب في موضوع المقاصد، وإجهاد العقل في التنقيب عن هذا الكنز المخفي في نظر المعاصرين هو المعروف لدى علمائنا السابقين؛ لأن مباحث الأصول كلها ما وُجِدت إلا لمعرفة أحكام الشريعة في المسائل، وكيفية تنزيلها على الواقع بما يحقق مصالح المكلفين أفرادًا، وجماعات، ومجتمعات، في الدنيا والآخرة، وهذه المصالح هي مقاصد الشريعة على الحقيقة.

وإذا كان بالمثال يتضح المقال كما يقال؛ فإننا سنسوق بعض الأمثلة لاجتهادات جديدة في مسائل قديمة، وفي مسائل جديدة بالمنهج الذي يعتبره بعضهم أنه قديم تُثْبِت أن قواعد الأصول المعروفة قادرة على إنتاج الأحكام التي تحقق مصالح الخلق في الآجل والعاجل، دون الحاجة لاختراع منهج جديد يكسر ويخرق قوانين المنهج العلمي المستقر في البحث والنظر، وهو أصول الفقه.

المثال الأول: التلقيح الصناعي أو ما يسمى «أطفال الأنابيب»

هذه المسألة لم تكن معروفة عند علمائنا السالفين رضي الله عنهم أجمعين، ومن ثَـمَّ احتيج إلى معرفة حكمها الشرعي بعد ظهورها منذ قرابة أربعة عقود ونجاحها وانتشارها، خاصةً أن مسألة الإنجاب من الأمور التي لها أهمية بالغة بالنسبة للأزواج الذين يعانون من مشكلة عدم الإنجاب بسبب علة من العلل، وقد بُحِثت هذه المسألة في بعض المجامع العلمية الشرعية مثل «مجلس المجمع الفقهي الإسلامي» في دورته السابعة المنعقدة عام **١٤٠٤هـ**، ودورته الثامنة عام **١٤٠٥هـ**، وتوصل إلى «أن حاجة المرأة المتزوجة التي لا تحمل، وحاجة زوجها إلى الولد تعتبر غرضًا مشروعًا يبيح معالجتها بالطريقة المباحة من طرق التلقيح الصناعي».

كما صدر قرار من «مجمع الفقه بمنظمة المؤتمر الإسلامي» سنة **١٤٠٧هـ** يتضمن جواز هذا الأسلوب من أساليب التلقيح الصناعي، وكلا القرارين اشتملا على الشروط الشرعية التي تجب مراعاتها عند إجراء أمثال هذه العمليات.

المثال الثاني: زراعة الأعضاء البشرية

زراعة الأعضاء البشرية بصورتها الحديثة المعروفة اليوم لم تكن معروفةً في زمن علمائنا السابقين، وإن كانوا قد عاصروا مسائل شبيهة بها وتكلموا عن حكمها، مثل: رد العضو البائن في جناية أو قصاص أو حادث إلى موضعه، كالسن واليد والرجل، وقالوا بجواز ذلك.

وفي عصرنا تطور الطب وأصبح بالإمكان ليس رد العضو البائن من الشخص نفسه فحسب، بل وزراعته في جسم إنسان آخَر، وأصبح من المألوف

زراعــة الكُلى، والقلب، والبنكرياس، والقرنية، وغير ذلك من الأعضاء، وقد درس المعاصرون من العلماء هذه القضية، وممن تناولها بالنظر «مجمع الفقه الإسلامي» بجدة في دورته الرابعة ســنة ١٤٠٨هـ، وجاء قرارها بشأن انتفاع الإنســان بأعضاء جسم إنســان آخَر حيًّا أو ميتًا بالجواز ضمن شروط معينة، منها: أن يكون الميت قد أذِن بالانتفاع بها قبل وفاته على سبيل التبرُّع لا البيع، وألا تتسبب بضرر للمتبرع له.

المثال الثالث: حكم الأدوية المشتملة على الكحول

تعتبر مادة الكحول من النجاسات عند جمهور الفقهاء؛ لأنها العنصر المسكر في الخمر التي وصفها الشارع بأنها رجس، وفي عصرنا شاع استعمال الكحول وبعض الموادِّ المُخدِّرة الأخرى في أنواع عديدة من الأدوية، ما جعل الحاجة مُلِحّة لمعرفة الحكم الشرعي في هذا الأمر الذي عمَّت به البلوى.

وممن درس هذه المسألة «مجلس المجمع الفقهي الإسلامي» في دورته السادسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، في المدة من ٢١-٢٦/ ١٠/ ١٤٢٢هـ الموافق ٥-١٠/ ١/ ٢٠٠٢م، ومما جاء في القرار الذي توصل إليه أنه: «يجوز استعمال الأدوية المشتملة على الكحول بنسب مستهلكة تقتضيها الصناعة الدوائية التي لا بديل عنها، بشرط أن يصفها طبيب عَدْل، كما يجوز استعمال الكحول مطهرًا خارجيًّا للجروح، وقاتلًا للجراثيم، وفي الكريمات والدهون الخارجية».

كما قــرَّر مجمع الفقه الإســلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإســلامي أن «للمريض المسلم تناول الأدوية المشتملة على نسبة من الكحول إذا لم يتيسر دواء خالٍ منها، ووصف ذلك الدواء طبيب ثقة أمين في مهنته».

المثال الرابع: حكم مشاركة المسلم في الانتخابات ببلدان غير المسلمين

وهي من قضايا عصرنا التي يُواجِهها المسلمون في بلدان غير المسلمين، خاصة بعد زيادة عددهم فيها بسبب الهجرة، ودخول كثير من أهل البلاد الأصليين في الإسلام، ما جعلهم يُشكِّلون نسبة مؤثرة في الانتخابات السياسية والبلدية، وهو ما جعل هذه المسألة من النوازل العصرية التي يحتاج المسلم في تلك البلاد إلى معرفة حكمها الشرعي.

وقد درس «مجلس المجمع الفقهي الإسلامي» بمكة هذه القضية، ومما خلص إليه:

أنه «يجوز للمسلم الذي يتمتع بحقوق المواطنة في بلدٍ غير مسلم المشاركة في الانتخابات النيابية ونحوها لغلبة ما تعود به مشاركته من المصالح الراجحة، مثل تقديم الصورة الصحيحة عن الإسلام، والدفاع عن قضايا المسلمين في بلده، وتحصيل مكتسبات الأقليات الدينية والدنيوية، وتعزيز دورهم في مواقع التأثير».

كما نصَّ القرار على بعض الضوابط التي تحكم هذه المشاركة، وهي:

أولًا: أن يقصد المشارك مِن المُسلِمين بمشاركته الإسهام في تحصيل مصالح المسلمين، ودرء المفاسد والأضرار عنهم.

ثانيًا: أن يغلب على ظن المشاركين من المسلمين أن مشاركتهم تُفْضِي إلى آثار إيجابية، تعود بالفائدة على المسلمين في هذه البلاد؛ من تعزيز مركزهم، وإيصال مطالبهم إلى أصحاب القرار ومديري دفة الحكم، والحفاظ على مصالحهم الدينية والدنيوية.

ثالثًا: ألا يترتب على مشاركة المسلم في هذه الانتخابات ما يؤدي إلى تفريطه في دينه.

والناظر في هذه القرارات يلاحظ أنها: إما استندت على دليل المصلحة المُرْسَلة، أو درء المفسدة، أو ما يتفرع عنهما من قواعد، كتقديم دفع المفاسد على جلب المصالح عند التعارض، أو دفع الضرر الأكبر بالضرر الأصغر، أو تحصيل مصلحة كبرى بتفويت مصلحة أصغر منها إذا تزاحمتا.

وقد تضافرت مجموعة من الأدلة الشرعية على حُجِّية القواعد السابقة؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِۖ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣]، وقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، و«ما نهيتكم عنه فانتهوا، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم» إلى غير ذلك من الأدلة.

فتناول الميتة والدم ولحم الخنزير حرام قطعًا؛ لما فيه من المضرة، ولكنها مضرة عارَضَتْها مضرة أكبر منها وهي فوات النفس البشرية، فدفع الشارع المضرة الكبرى بالمضرة الصغرى.

وقد بُنِيت على القاعدة السابقة فتوى جواز التداوي بعقار يشتمل على شيء من الكحول أو المُخدِّرات، وكذلك الحال في مسألة المشاركة في الانتخابات السياسية في غير بلاد المسلمين، فقد نص المفتون بالجواز على أن المسألة من مسائل السياسة الشرعية التي تستند في غالبها على المصلحة المُرْسَلة وسد الذرائع، وهما أصلان شرعيان.

كما أشاروا إلى دليل الإباحة الأصلية عند قولهم بجواز التلقيح الصناعي

عند من يعانون العقم من الأزواج، مع مراعاة جملة من الشروط الشرعية ذكروها في القرار.

وأما مسألة زرع الأعضاء فقد خَرَّجوها على مسألة إعادة العضو البائن في حد أو قصاص أو جناية المعروفة في الفقه الموروث، واستندوا كذلك على قاعدة رفع الضرر ودرء المفاسد.

وبخلاف الأمثلة التي سبق ذِكْرها هناك الكثير من القضايا التي بُحِثت في المؤتمرات العلمية، والمجامع الفقهية، ودُور الفتوى، إلى جانب الجهود الفردية للعلماء، ومن ذلك قضايا: حكم الأوراق النقدية، والبورصات المالية، والمعاملات المصرفية، وعقود التأمين، وشركات المساهمة.

هذا في الجانب المالي، وفي الجانب السياسي تناولت البحوث مسائل مثل: المشاركة في الانتخابات السياسية والبلدية في بلاد المسلمين، وفي بلاد غيرهم، وتَولِّي الوزارات في الأنظمة التي لا تحتكم إلى الشريعة الإسلامية.

كما شملت البحوث قضايا دستورية تناولت شكل الحكم، والمشروعية، وكيفية اختيار مَن يحكم، وعزله، وحكم الأحزاب السياسية، والبرلمانات، والشورى وأحكامها، وهل هي مُعْلِمة أم ملزمة... إلخ.

وقد قال الباحثون ـ مجامع وأفرادًا ـ كلمتهم في المسائل الفائتة وغيرها، وكانت في معظمها مراعية للمناطات والأعراف المتغيرة، ومراعية لجلب المصالح وتكثيرها، ودرء المفاسد وتقليلها، مع تمسُّكها بقواطع الأحكام، إلا ما دعت الضرورة أو الحاجة إلى استثنائه بحكمٍ خاصٍّ على سبيل الرخصة الشرعية.

وفي الأمثلة التي سبق سردها الكفاية للتدليل على هذه الحقيقة؛ فالقرارات والفتاوى راعَت التغيرات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية التي طرأت على المسلمين ـ أفرادًا وجماعات ـ في عصرنا، وجاءت مراعيةً لمصالحهم ودرء المفاسد عنهم باصطلاح علمائنا السالفِين، وهو ما يُسمِّيه المعاصرون مقاصد الشريعة، فمقاصد الشرع لم تَغِب في يوم من الأيام عن أنظار المُفْتِين من العلماء الراسخِين، وأشدد على وصف الراسخين؛ لأن ما ضر الشريعة في عصرنا إلا دخول ساحة الاجتهاد واعتلاءِ منبر الفتوى من ليسوا أهلًا لذلك، فكما قيل: «نصف فقيه يخرب البلدان».

هذا هو واقع الحال في مسألة مقاصد الشريعة التي كثر الحديث في العقدين الأخيرين عن غيابها وإهمالها وضرورة تفعيلها.

أما مَن يروم باستخدامها إبطالَ أصول المحرمات، والقواطع من الفرائض والواجبات، معياره في ذلك قِيَم الغرب الأخلاقية والفكرية، فما وافقها من أحكام الإسلام أمضاه، وما خالفها تكلف لها من التأويلات والوسائل ما يأتي عليها بالإبطال، فهذا شأنه، لكن عليه أن يعلم أن صنيعه هذا بعيدٌ عن العلم ومعاييره، ومجافٍ لقواعد الأصول التي هي منهج استنباط الأحكام وتنزيلها.

وقفة أخيرة

لقد رامت هذه الرسالة إلى إثبات أن قضية المقاصد كانت معروفةً ومراعاةً عند المُجتهِدِين والمُفتِين في جميع أدوار الفقه الإسلامي، منذ زمن التنزيل، ومرورًا بعهد الصحابة والتابعين، والأئمة المتبوعِين، ومَن جاء بعدهم من العلماء الراسخِين، وإلى يوم الناس هذا.

وإذا كان الاجتهاد هو بذلَ الجهد واستفراغَ الوُسْع في طلب الظن بحكمٍ من الأحكام الشرعية، أو بذل الجهد في تنزيل الأحكام القطعية مع مراعاة الظرف والعُرف والمآل، وهو الإفتاء، فإن علماءنا السابقين بذلوا وسعهم، واجتهد كلٌّ منهم وَفْق ظرف عصره، وعُرْفه، ومكانه، وشخوصه، وعبَّر عنها بعضهم بالمآل، أو الحكمة، أو العلة، وإن كان الغالب عليهم استخدام مصطلح «المصالح»، كما تعارفوا على تقسيمها - حسب أهميتها - إلى: ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات.

ويَنْبنِي على ما سبق عدم صحة الكلام عن المقاصد عند مَن يقصد به إحياءها بعد موتها، أو التنبيه إليها بوصفها شيئًا لم يكن معروفًا؛ إذ كيف يظل أمرٌ بهذه الأهمية مخفيًّا، ولم ينتبه له فحول المُجتهِدِين والعلماء، مع أن من أصول العقيدة أن هذه الشريعة محفوظة؟! الأمر الذي يستلزم حفظ قواعد الفَهْم عن الله ورسوله التي تمثل المنهج الضامن لاستمرار استمداد الأحكام الشرعية للرسالة الخاتمة إلى قيام الساعة.

وإن أُرِيد بالكلام عنها مصالح المُكلَّفِين في الدنيا والآخرة، ومراعاتها عند اجتهاد المجتهدين، وحكم القضاة وفتوى المفتين، فإن الحديث عنها عندئذ يكون عن شيء معروف، ويصبح البحث فيما جدَّ على المسلمين من مسائل في حياتهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، من خلال مراعاة مصالحهم التي جاء الشرع لتحقيقها، وبهذا يكون للحديث عن المقاصد معنًى، ولا يعدو الأمر أن يكون اختلافًا في الاصطلاح، ولا مُشاحّة في ذلك كما هو معروف، ومَن لديه أي شك في هذا فما عليه إلا أن يأخذ أي كتابٍ مُعاصرٍ يتكلم عن المقاصد ويضع بدلًا من هذا المصطلح لفظ «المصالح» ولينظر هل طرأ على المعنى أي تغيير؟

الخاتمة

لقد دارت رحى هذه الرسالة حول إثبات أن مسألة المقاصد كانت مراعاةً عند كل المجتهدين من علماء الأمة منذ زمن الصحابة وإلى يوم الناس هذا، يشهد لذلك تاريخ الفقه والفتوى في جميع أدواره؛ فقد تَجسَّدت عمليًّا فيما استنبطوه من أحكام، أو أفتوا به في النوازل، غير أنهم عَبَّروا عنها بنتائج وثمرة الأحكام، وهو مصطلح: «المصلحة»، سواء كانت مصلحةً كُلِّية أو مصلحةً جزئية، والمصلحة يُرادُ بها كل منفعة دلَّ الشرع على جلبها، أو مفسدة دل الشرع على دفعها.

فالمصلحة الشرعية هي مقصد الشارع، ومقصد الشارع هو المصلحة الشرعية.

وينبني على هذه الحقيقة العلمية ما يلي:

أولًا: أن مقصد أو هدف الشريعة تحقيق مصلحة المُكلَّفِين في الدارين، أمّا في الدنيا فبإقامتها أولًا، وبحفظها ودرء ما يدخل عليها الخلل ثانيًا، وأما في الآخِرة فبدخول الجنة والفوز بنعيمها، والنجاة من النار وعذابها.

ثانيًا: أن الحديث عن المقاصد وكأنها شيء كان غائبًا عن المجتهدين، أو أن الشاطبي هو مَن فَتَق هذا العلم وفجَّر ينابيعه، وأن مَن جاء بعده أهملوا إكمال مسيرته.. كل هذا غير صحيح؛ فقبْل الشاطبي تكلم الأصوليون عنها

تحت عناوين: المناسب المُرْسَل، والاستصلاح، والحكمة، والعلة، والتعليل، ودرء المفاسد إلى غير ذلك من المصطلحات الأصولية، بل عند النظر نجد الشاطبي نفسه يستشهد في كل مباحث المقاصد التي تكلم عنها بأمثلة من الفقه وأصوله المدونة والمعهودة قبله، فدوره دور المُبوِّب تحت عنوان جديد، وهذا ما قاد إلى توهُّم بعض المعاصرين أنه كشف عن شيءٍ جديد ضاع مِن بعده ولا زالوا يحاولون العثور عليه.

والحقيقة أن مَن جاء بعد الشاطبي من العلماء تكلموا عنها في مصنفاتهم، ولكنهم أعطَوْها حجمها الحقيقي في بُنْيان علم الأصول، كما فعل الآمدي في «الإحكام»، وابن النجار في «شرح الكوكب المنير»، وشيخ الإسلام زكريا الأنصاري في «غاية الوصول» وغيرهم، بل إننا وجدنا بعض مَن كتب عن المقاصد اليوم يتكلم عن مباحث علم أصول الفقه، ومِن ثَمَّ فليس هناك حاجة للتوجُّع والأسى الذي يبديه البعض عن مشكلة لا وجود لها في الحقيقة، وإنما هي وهم تَوهَّموه، وسرى في أوساط الباحثين دون أن يكون هناك تمحيص كامل لها، ولو فعلوا لَعَرفوا أنهم يتكلمون عن شيءٍ يُمثِّل الغاية من علم الأصول، وهو المصلحة التي هي مقصد الشارع.

ثالثًا: أن أهداف أو مصالح الشريعة الكُلِّية لا تتحقَّق إلا بالأحكام الجزئية التي جاءت بها، التي من خلالها عُرفت تلك المقاصد الكلية باستقراء تلك الجزئيات، ومن ثَمَّ فإن القوانين الوضعية حتى وإن اتفقت مع بعض أهداف الشريعة أو أحكام تحصيلها في الدنيا، فإنها لن تحقق المصالح الأخروية التي هي الهدف أو المقصد الأسمى، وهو الفوز بالثواب والنجاة من العقاب، فالله تعالى تعبَّد المكلَّفين بطاعته من خلال تنفيذهم لأحكام الشرع ـ قطعيةً كانت

أو ظنيةً ـ فالأعمال بالنيات كما هو مُقرَّر في الشـــريعة، والحكم الوضعي وإن وافق الشرع فواضعوه لم يقصدوا به طاعة الربِّ تبارك وتعالى، بل هم حَرَصوا يوم وضعوها على نبذ ونزع الصِّبْغة الدينية عنها، ومن هنا لا ثواب على تطبيق تلك الأحكام؛ لأنها أُسِّست ابتداءً على مضادّة الشرع في المقصد وإن اتفقت فــي المظهر، ومقارنة عقد الزواج الشــرعي بالعقد المدنــي خير مثال عملي يوضح هذه المسألة التي زلَّت فيها أقدام وطاشت فيها أفهام.

رابعًا: أنه لا يمكن الاستعاضة عن منهج البحث المُقرَّر «أصول الفقه»؛ وذلك لوفائه بحاجة المجتهد من الآلات اللازمة لمعرفة الحكم الشرعي لأيِّ نازلة من النوازل مهما كان نوعها، ومهما تغيَّر الزمان والمكان والأشخاص؛ لأن طبيعة هذا العلم تأبى التغيير والتبديل؛ إذ لو كان كذلك لفقد صفة المعيارية التي يجب أن تكون ثابتة، وهذا من قوانين العلم وفلسفته القاضية برجوع أيِّ بناء إلى أُسس أولى ثابتة يكون الاحتكام إليها للتأكُّد من صحة ما يُبْنَى عليها، فالمنهج يُكْشَف ولا يُخْتَرع شأن كل القوانين الحاكمة للعلاقات بين الأشياء، فأساليب اللغة العربية، وقوانين العقل البدهية، وأصول الشريعة القطعية الممثلة للمنهج كلها قواعد حيادية؛ لأنها ليست من اختراع أحد، وهذا ما يفسر فشل واضطراب كلِّ مَن يحاول الإتيان بقواعد جديدة لتفسير النصوص الشرعية، ومَن يفعل ذلك فقد حكم على نفسه بعدم معرفة طبيعة المنهج.

نســأل الله أن يلهم أُمّة محمد رشــدها، وأن يَرُدَّها إلــى دينها ردًّا جميلًا، وآخِر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

ثبت المراجع

- **أحكام القرآن**، لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٢هـ=١٩٩٢م، بدون م أو ط.
- **أحكام أهل الذمة**، لمحمد بن قيم الجوزية، تحقيق: يوسف البكري وشاكر العاروري، رمادي للنشر، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م.
- **أحكام القرآن**، لأحمد بن علي الرازي الجصاص، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، بدون ت.
- **أصل اعتبار المآل**، د. محمد الروكي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م =١٤٣٠م.
- **أصول الفقه**، لمحمد الخضري بك، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٨٩هـ=١٩٦٩م.
- **أصول الفقه الإسلامي**، لزكي الدين شعبان، منشورات جامعة قاريونس، الطبعة الخامسة، ١٩٨٩م.
- **أصول الفقه الإسلامي**، لمحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، بدون ت.
- **أنوار البروق في أنواء الفروق**، لأحمد بن إدريس القرافي، ومطبوع معه في الحاشية «إدرار الشروق على أنوار الفروق»، لابن قاسم بن عبد الله المعروف بابن الشاط، و«تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية»، لمحمد بن علي بن حسين مفتي المالكية بمكة المكرمة، الناشر: عالم الكتب.
- **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، لمحمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، بدون ت.
- **إعلام المُوقِّعين عن رب العالمين**، لمحمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ=١٩٩١م.
- **الآداب الشرعية**، لعبد الله محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعمر القيام، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ=١٩٩٩م.
- **الأم**، لمحمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٠هـ=١٩٩٠م.

- **الإبهاج في شرح المنهاج**، لعلي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ=١٩٩٥م.
- **الإحكام في أصول الأحكام**، لعلي بن أبي علي بن محمد الآمدي، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م.
- **الإحكام في أصول الأحكام**، لعلي بن أحمد بن حزم، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.
- **الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، لأحمد بن إدريس القرافي، المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.
- **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، لعز الدين بن عبد السلام، تحقيق رضوان غريبة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
- **الاجتهاد المقاصدي حُجِّيته ضوابطه مجالاته**، د. نور الدين بن مختار الخادمي، كتاب الأمة، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- **الاختيارات العلمية في اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية**، لعلي بن محمد البعلي الدمشقي، مطبعة كردستان العلمية، مصر، ١٣٢٩هـ.
- **الاختيار لتعليل المختار**، لعبد الله بن محمود الموصلي، تحقيق: زهير الجعيد، دار الأرقم، بدون.
- **انخفاض قيمة العملة وأثره على الديون السابقة**، لمصطفى الزرقا، بحث منشور بمجلة الاقتصاد الإسلامي، بنك دبي الإسلامي، العدد ١٨١، ١٤١٦هـ.
- **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، دار الجيل، بيروت، ومكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ=١٩٨٩م.
- **البلبل في أصول الفقه**، لسليمان بن عبد القوي الطوفي، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.
- **البرهان في تفسير القرآن**، لهاشم الحسيني البحراني، مؤسسة البعثة، قُمّ، بدون ط أو ت.
- **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، لأبي بكر مسعود بن أحمد الكاساني، دار الكتب العلمية، بدون م، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م.
- **البناية شرح الهداية**، لمحمود بن أحمد بن موسى بدر الدين العيني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ=٢٠٠٠م.

- **البرهان في أصول الفقه**، لعبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م.
- **بنية العقل العربي**، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة العاشرة، ٢٠١٠م.
- **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، لأبي بكر بن مسعود الكاساني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م.
- **بحوث في قضايا فقهية معاصرة**، لمحمد تقي العثماني، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م.
- **البحر المحيط**، لبدر الدين بن محمد بهادر الزركشي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، دار الصفوة للطباعة والنشر، الغردقة، ج. م.ع، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ=١٩٩٢م.
- **تعليل الأحكام**، لمصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨١م.
- **تخريج الفروع على الأصول**، لمحمود بن أحمد الزنجاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٢هـ=١٩٨٢م.
- **التراث والحداثة، دراسات ومناقشات**»، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
- **تفسير المنار**، لمحمد رشيد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب،١٩٩٠م، بدون ط.
- **تفسير العياشي**، لأبي النصر محمد بن مسعود بن عيّاش السمرقندي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ=١٩٩١م.
- **التراث والحداثة، دراسات ومناقشات**»، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
- **التبصرة في أصول الفقه**، لإبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، سوريا، ١٩٨٠م.
- **جمع الجوامع في أصول الفقه**، لعبد الوهاب بن علي السبكي، تعليق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م.
- **جامع بيان العلم وفضله**، ليوسف بن عبد البر، مطبعة العاصمة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٨هـ.

- **الجامع لأحكام القرآن**، لمحمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بدون.

- **حجيــة القياس فــي أصول الفقه الإســلامي**، د. عمر مولود عبد الحميد، منشــورات جامعة قاريونس، بنغازي، ١٤٠٩هـ=١٩٨٨م.

- **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، محمد بن عرفة الدسوقي، دار الفكر، بيروت.

- **حاشية البناني على شــرح المحلي على جمع الجوامع**، لعبد الرحمن بن جاد الله البناني، دار الفكر، ١٤٠٢هـ=١٩٨٢م.

- **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، لعبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ=١٩٩٢م.

- **دراســة في فقه مقاصد الشــريعة**، د. يوسف القرضاوي، دار الشــروق، القاهرة مصر، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٨م.

- **درر الحــكام في شــرح مجلة الأحــكام**، لعلي حيدر خواجــة أمين أفنــدي، تعريب: فهمي الحسيني، دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ=١٩٩١م.

- **الديموقراطية وحقوق الإنسان**، د. محمد عابد الجابري، كتاب في جريدة، إصدار اليونسكو، العدد ٩٥، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦م.

- **الديــن والدولة وتطبيق الشــريعة**، د. محمد عابــد الجابري مركز دراســات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٩٦م.

- **الذخيــرة**، لأحمد بن إدريس القرافي، دار الغرب الإســلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

- **رســالة في المصلحة**، لســليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق الدكتور عبد الرحيم السايح، الدار المصرية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ=١٩٩٣م.

- **روضــة الناظر وجُنّة المُناظِر**، د. عبد الله بن أحمد بن قدامــة، تحقيق: د. عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ=١٩٩٣م.

- **الســيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، لمحمد بن علي الشوكاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م.

- **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، لأحمد بن إدريس القرافي، دار الفكر،

بيروت، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٤م.
- **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح**، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ=١٩٩٦م.
- **شرح القواعد الفقهية**، لأحمد محمد الزرقا، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ= ١٩٨٩م.
- **شرح الكوكب الساطع - نظم جمع الجوامع**، لجلال الدين السيوطي، تحقيق: د. محمد إبراهيم الحفناوي، مكتبة الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، المنصورة، ١٤٢٠هـ=٢٠٠٠م.
- **شرح الكوكب المنير**، لتقي الدين أبي البقاء محمد بن أحمد الفتوحي المعروف بابن النجار، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م.
- **شرح العضد على مختصر المنتهى**، لعبد الرحمن بن أحمد الإيجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢١هـ=٢٠٠٠م.
- **الشخصية الإسلامية**، لتقي الدين النبهاني، دار الأمة، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، ١٤٢٤هـ =٢٠٠٣م.
- **شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر**، لعلي بن محمد الهروي القاري، تحقيق: محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم، بيروت، لبنان، بدون ط أو ت.
- **شرح مختصر الروضة**، لنجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق الدكتور: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
- **الطرق الحكمية**، محمد بن أبي بكر الزرعي ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة، بدون ن أو ت أو ط.
- **علم المقاصد الشرعية**، د. نور الدين بن مختار الخادمي، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ=٢٠٠١م.
- **العقد المنظوم في الخصوص والعموم**، لأحمد بن إدريس القرافي، دراسة وتحقيق الدكتور: أحمد الختم عبد الله، دار الكتبي، المعادي، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ=١٩٩٩م.
- **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، لأبي الوليد بن رشد، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، بدون ت.
- **فقه الأحكام السلطانية**، لعبد الكريم مطيع الحمداوي، الطبعة الرابعة، بدون ت أو ط.

ـ **فتاوى ورسائل الشيخ عبد الرزاق عفيفي**، إعداد وليد إدريس بن منيسي والسعيد بن صابر عبده، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م.
ـ **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، لأحمد بن غنيم المالكي الأزهري، بدون.
ـ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، لعبد العزيز بن عبد السلام السُّلمي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.
ـ **قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي**، د. محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ=١٩٩٦م.
ـ **القواعد الفقهية**، لعلي أحمد الندوي، دار القلم، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م.
ـ **كتاب الاختيارات العلمية في اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية**، لعلي بن محمد البعلي الدمشقي الحنبلي، مكتبة كردستان العلمية، مصر، ١٣٢٩هـ.
ـ **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، لإمام الحرمين الجويني [هكذا على الغلاف]، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٦٩هـ=١٩٥٠م.
ـ **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، لعبد العزيز بن أحمد البخاري، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م.
ـ **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، مع مقدمة ومدخل للدكتور: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
ـ **لسان العرب**، لجمال الدين بن منظور، تصحيح أمين عبد الوهاب ومحمد الصادق، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩م.
ـ **مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة**، الدورة الخامسة، العدد الخامس، الجزء الثالث لسنة ١٩٨٨م، بحث الشيخ محمد المختار السلامي.
ـ **مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة**، بحث الدكتور: علي أحمد السالوس.
ـ **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، إشراف وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية، ١٤٢٥هـ=٢٠٠٤م.

ـ **المجموع شـرح المهذب للشـيرازي**، لأبي زكريا محيي الدين بن شـرف النووي، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد، جدة، السعودية، بدون ت.

ـ **محـاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته دراسـة وتقويمًا**، د. هزّاع بـن عبد الله الغامد، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ٢٠٠٨م.

ـ **محاذاة نظم أبي زيد الفاسي**، لأحمد سكيرج الأنصاري الخزرجي، تحقيق: د. محمد الراضي كنون الحسني الإدريسي، بدون.

ـ **محمد الطاهر بن عاشـور وكتابه مقاصد الشـريعة الإسـلامية**، لمحمد الحبيب بن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ١٤٢٥هـ=٢٠٠٤م.

ـ **مختصر شـرح الروضة**، لنجم الدين أبي الربيع سـليمان بن سعيد الطوفي، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٣هـ=١٩٨٧م، بدون م أو ط.

ـ **مدارج الصعود إلى مراقي السـعود**، لأحمد محمد الأمين الشنقيطي، مكتبة الرشد، الرياض، ٢٠٠٨م.

ـ **مشـروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشـريعة**، د. طه عبد الرحمن، بحث منشـور بمجلة المسلم المعاصر، العدد ١٠٣، السنة ٢٠٠٢م، لبنان.

ـ **معيار العلم فـي فن المنطق**، للإمام الغزالي، تحقيق: د. سـليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦١م.

ـ **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، لشمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، دار الكتب العلمية، بدون م، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ=١٩٩٤م.

ـ **مقاصد السكوت التشريعي**، د. محمد سليم العوا، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

ـ **مقاصد الشـريعة الإسـلامية**، لمحمد الطاهر بن عاشور، دار سـحنون، تونس، دار السلام، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ=٢٠٠٧م.

ـ **مقاصد الشـريعة عند الإمام العز بن عبد السـلام**، لعمر بن صالح عمر، دار النفائس، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

ـ **مقاصد الشـريعة الإسـلامية، دراسـات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق**، مجموعة أساتذة، تقديم: الشيخ أحمد زكي اليماني. تحرير: د. محمد سليم العوا، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

- **مقاصد الشريعة عند الإمام مالك بين النظرية والتطبيق**، د. محمد أحمد القياتي محمد، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ=٢٠٠٩م.
- **مقاصد الشريعة وقضايا العصر**، مجموعة بحوث، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
- **مقدمة في أصول التفسير**، لأحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ١٤٠٠ هـ=١٩٨٠م
- **مفتاح الوصول في علم الأصول**، لمحمد بن أحمد الشريف التلمساني، مكتبة الكليات الأزهرية، بدون ت أو ط.
- **ملخص إبطال القياس والاستحسان والرأي والتقليد والتعليل**، لعلي بن أحمد بن حزم، تحقيق: سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م.
- **مناقب الإمام الشافعي**، لمحمد بن عمر الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ=١٩٨٦م.
- **مناهل العرفان في علوم القرآن**، لمحمد عبد العظيم الزرقاني، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الثالثة، بدون.
- **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، لمصطفى صبري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠١ هـ=١٩٨١م.
- **المحصول في علم أصول الفقه**، لمحمد بن عمر الرازي، تحقيق: طه جابر العلواني، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.
- **المحصول في أصول الفقه**، لأبي بكر بن العربي المعافري، دار البيارق، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ=١٩٩٩م.
- **المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية**، د. علي جمعة محمد، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٤٣٣هـ=٢٠١٢م.
- **المدخل الفقهي العام**، لمصطفى الزرقاء، دار القلم، دمشق، سورية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
- **المعتمد في أصول الفقه**، لمحمد بن علي البصري، المعهد العلمي الفرنسي، دمشق، سورية، ١٩٦٥م.
- **المسوى شرح الموطا**، لأحمد شاه ولي الله الدهلوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ=١٩٨٣م.

- **المستصفى في أصول الفقه**، لمحمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ=١٩٩٤م.
- **المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي**، د. محمد عثمان شبير، دار النفائس، عمان، الأردن، الطبعة السادسة، ١٤٢٧هـ=٢٠٠٧م.
- **المغني**، لعبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
- **المغني**، لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، مكتبة القاهرة، بدون ط، ١٣٨٨ هـ=١٩٦٨م.
- **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، د. محمد يوسف العالم، دار الحديث، القاهرة، الدار السودانية، الخرطوم.
- **المنطق ومناهج البحث العلمي**، د. إمام عبد الفتاح وآخرون، أمانة التعليم والتربية، ١٩٧٧م.
- **الموافقات**، لإبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة بيروت، بدون.
- **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، د. جمال الدين عطية، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٣م.
- **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، لجمال الدين محمد عطية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فيرجينيا، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ=٢٠٠٨م.
- **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، لأحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الرابعة، ١٩٩٩م.
- **نفائس الأصول في شرح المحصول**، لأحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ=١٩٩٥م.
- **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار**، لمحمد بن علي الشوكاني، دار الحديث، الطبعة الأولى، بدون مكان، ١٤١٣هـ=١٩٩٣م.
- **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، لمحمد بن أحمد بن حمزة الرملي، ومطبوع معه حاشية أبي الضياء الأقهري، وحاشية أحمد بن عبد الرزاق الرشيدي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأخيرة، ١٤٠٤هـ=١٩٨٤م.
- **نور البصر شرح خطبة المختصر**، لأبي العباس أحمد بن عبد العزيز بن الرشيد الهلالي الفلالي، دار يوسف بن تشفين ومكتبة الإمام مالك، الجمهورية الإسلامية الموريتانية، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ=٢٠٠٧م.

- **النظريات الفقهية**، د. محمد فتحي الدريني، مطبعة جامعة دمشق، سورية، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م.

- **الوحي المحمدي**، لمحمد رشيد رضا، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٦هـ.

- **وجهة نظر**، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ٢٠١١م.

- **وقفات هادئة مع فتوى إباحة القروض الربوية لتمويل شراء المساكن في المجتمعات الغربية**، د. صلاح الصاوي، دار الأندلس الخضراء، بدون.

فهرس الموضوعات

الموضوع **الصفحة**

المقدمة ٥

المقدمات الممهدات ١١

أولًا: تعليل أحكام البارئ سبحانه وتعالى ١٣
ثانيًا: في بيان معنى المقاصد ٢٥
ثالثًا: العلاقة بين المقصد والعلة والحكمة والمصلحة ٢٨
رابعًا: تاريخ المقاصد أم تاريخ المصالح ٣٤

الباب الأول
مع الشاطبي في كتاب المقاصد ٤٥

الفصل الأول: خلاصة كتاب «المقاصد» ٤٧
النوع الأول: قصد الشارع في وضع الشريعة ٤٨
النوع الثاني: قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام ٥٢
النوع الثالث: قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها ٥٤
النوع الرابع: قصد الشارع في دخول المُكلَّف تحت أحكام الشريعة ٥٥
القسم الثاني: مقاصد المكلف في التكليف ٦٢
الفصل الثاني: نظرات تحليلية لكتاب المقاصد ٧٥
المبحث الأول: الوصفية في كلام الشاطبي ٧٥
المبحث الثاني: تقرير المقرر ٧٩
المبحث الثالث: هل وُضعت الشريعة على معهود الأُمِّيين في الفهم؟ ٨٢

الموضوع **الصفحة**

المبحث الرابع: جهات معرفة المقاصد ليس فيها جديد........... ٨٤
المبحث الخامس: سبب وقوع المعاصرِين في وهم المقاصد.............. ٨٨
السبب الأول: خطأ الفهم عن الشاطبي في كلامه عن شروط الاجتهاد ٨٩
السبب الثاني: الذهول عن حقيقة وظيفة الأدلة التبعية ٩٤

الباب الثاني
الكتابات الوصفية عن المقاصد ١٠٥

الفصل الأول: كتاب «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية»........... ١٠٧
عرض عام للكتاب ١٠٧
ملحوظات على كلام الشيخ ١١٤
هل كانت البيئة سببًا في تحول الشافعي إلى مذهبه الجديد؟ ١١٧
الفصل الثاني: كتاب «دراسة في فقه مقاصد الشريعة» ١٢٠
ملحوظات على كلام الشيخ ١٢٣
طريقة الوصول إلى المقاصد عند الشيخ القرضاوي ١٢٥
مدارس ثلاث في فقه المقاصد ١٢٨
الدكتور القرضاوي يقرر أن فقه المقاصد له ثلاث مدارس............... ١٢٨
مرتكزات المدرسة الوسطية ١٣٠
المرتكز الأول: البحث عن مقصد النص قبل إصدار الحكم.............. ١٣٠
وقفة مع الكلام السابق للشيخ ١٣٢
المرتكز الثاني: فهم النص في ضوء أسبابه وملابساته.................. ١٣٣
التمييز بين المقاصد الثابتة والوسائل المتغيرة ١٤٠
الفصل الثالث: كتاب «مقاصد الشريعة عند الإمام مالك بين النظرية والتطبيق»..... ١٤٢
ملحوظات على الكتاب ١٤٢
الملحوظة الثانية.. ١٤٣

الموضوع **الصفحة**

رمية لم يقصدها الكاتب أصابت المحز ١٤٤
وقفتان لمزيد من البيان ١٥٥
الوقفة الأولى: كل اجتهاد من «عالم معتبر» هو لتحقيق مقصد الشارع ١٥٥
الوقفة الثانية: ما جاء على خلاف المقاصد من فتاوى مالك ودلالة ذلك...... ١٥٥
سؤال يفرض نفسه؟ ١٥٩

الباب الثالث

محاولات لإيجاد قواعد مقاصدية للاستنباط ١٦١

الفصل الأول: الشيخ ابن عاشور في بحثه عن مقاصد قطعية يحتكم إليها عند الخلاف ١٦٣
أسباب تأليف الكتاب عند الشيخ ١٦٣
وخلاصة كلام الشيخ ١٦٤
بيان ذلك في أربع مسائل ١٦٦
المسألة الأولى: أن أغلب مسائل أصول الفقه لا تخدم حكمة الشريعة......... ١٦٦
المسألة الثانية: أنه ربما يجد المطلع على كتب الفقه كثيرًا من مهمات القواعد لا يجد منها شيئًا في علم الأصول ١٦٧
المسألة الثالثة: أدلة الشريعة اللفظية لا تغني عن معرفة المقاصد الشرعية ١٦٩
المسألة الرابعة: بعض تعليلات العلماء للقول بقطعية الأصول اعتبرها الشيخ واهية، وبعضها في دائرة البطلان، وأخرى سفسطة لم تأت بطائل ١٧٣
خلاصة بقية كلام الشيخ في المقاصد.. ١٧٨
احتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة ١٧٨
طرق إثبات المقاصد عند الشيخ ابن عاشور ١٧٩
الطريق الأول: الاستقراء.. ١٧٩
الطريق الثاني: أدلّة القرآن الواضحة الدلالة ١٨٠
الطريق الثالث: السنة المتواترة.. ١٨٠

الموضوع **الصفحة**

ملحوظات على كلام الشيخ وهي تسع ١٨٠
انتصاب الشارع للتشريع ١٨٤
رأي غريب للشيخ في طريقة استدلال الفقهاء السابقين وبيان خطأ هذا الرأي........ ١٨٧
ابن عاشور على خطى الشاطبي........................... ١٨٩
الوصفُ سمة القسم الثاني والثالث من الكتاب ١٨٩
ابتناء المقاصد على وصف الشريعة الأعظم وهو الفطرة ١٩١
السماحة أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها ١٩١
المقصد العام من التشريع........................... ١٩٢
بيان المصلحة والمفسدة ١٩٢
أنواع المصلحة المقصودة من التشريع........................... ١٩٣
تعليقات على كلام الشيخ........................... ٢٠٥
المقاصد من الفردية إلى الأمّة ١٩٣
احتجاجه بالشاذ من الفتوى........................... ١٩٣
المقاصد هي المصالح........................... ١٩٤
إقرار غير مباشر........................... ١٩٥
بقية مباحث الكتاب وصف لمحاسن الشريعة........................... ١٩٦
المسألة الأولى: عموم الشريعة........................... ١٩٦
المسألة الثانية: المساواة بين أفراد الأمة ١٩٧
المسألة الثالثة: ليست الشريعة بنكاية........................... ١٩٧
المسألة الرابعة: مقصد الشريعة من التشريع تغيير وتقرير ١٩٨
المسألة الخامسة: مقصد تجنب التفريع وقت التشريع ١٩٩
المسألة السادسة: المعاملات في توجه الأحكام التشريعية إليها مرتبتان:
مقاصد ووسائل........................... ١٩٩

الموضوع **الصفحة**

المسألة السابعة: المقصد الشرعي في الأموال ٢٠٤
التعقيبات والتعليقات ٢٠٥
أولًا: الوصف ٢٠٦
ثانيًا: الجماعية ٢٠٦
ثالثًا: اضطرابه في تحديد مقصد الشريعة ٢٠٦
الفصل الثاني: الأستاذ علّال الفاسي ومحاولته استخراج قواعد مقاصدية للاستنباط.........٢٠٨
ملخص الكتاب وموقع المقاصد فيه ٢٠٩
المقاصد الشرعية في الإسلام.. ٢١٢
ملحوظات على كلام الشيخ السابق.. ٢١٣
المقاصد والنسخ ٢١٤
وقفة مع كلام الشيخ ٢١٦
سهم المؤلفة قلوبهم.. ٢١٧
عمر وإيقاع طلاق الثلاث مجتمعة ٢١٧
عُمر بن عبد العزيز ودِيَة الذِّمي.. ٢١٨
عمر وإيقافه حدَّ السرقة عام الرّمادة ٢١٩
الشيخ وأُمِّية الشريعة ٢٢٠
قواعد تقييد المصلحة بالمقاصد ٢٢٤
مكارم الأخلاق مقياس كل مصلحة وأساس كل مقصد ٢٢٦
لا جديد في كلام الشيخ! ٢٢٩
خلاصة القول ٢٣٢
الفصل الثالث: الدكتور عبد الله بن بيّه وقاعدته الثلاثية في الاستنباط ٢٣٤
القسم الأول: ملحوظات عامة.. ٢٤٠
الملحوظة الأولى: مباحث الأصول المعروفة كشف للمقاصد عند الشيخ........... ٢٤٠
مكامن المقاصد ٢٤١

الموضوع **الصفحة**

الملحوظة الثانية: اعتباره نضج نظرية المقاصد عند المتأخرين.............. ٢٤٤
الملحوظة الثالثة: وتَتعلَّق باستنباط المقاصد واستدراكه على الشاطبي........ ٢٤٥
الملحوظة الرابعة: بشأن ما نسبه الشيخ للدِّهْلوي ٢٤٨
ليس في «المسوى» ٢٤٩
القسم الثاني: الملحوظات الخاصة وتتعلَّق بكلام الشيخ عن دور المقاصد في استنباط الأحكام ٢٥٢
أولًا: الدعوى.. ٢٥٢
وقفة وسؤال ٢٥٤
ثانيًا: كيف مهد الشيخ لمعياره الثلاثي؟.. ٢٥٦
وقفات مع كلام الشيخ السابق ٢٥٧
الوقفة الأولى: توسيع العمل بالاستحسان والاستصلاح... إلخ. ٢٥٧
الوقفة الثانية: مع ترجيح الضعيف ٢٥٩
الوقفة الثالثة: المقاصد وتعطيل القول الراجح ٢٥٩
الوقفة الرابعة: مع ميزان النظر عند الشيخ ٢٦٠
الوقفة الخامسة: تغير الأعراف عند الحنفية والماجريات المالكية ٢٦٠
زيادة بيان لِما جرى به العمل ٢٦٢
القسم الثالث: وقفات مع أمثلة الشيخ ٢٦٥
المثال الأول: الرمي قبل الزوال أيام التشريق ٢٦٥
المثال الثاني: التضخم... ٢٦٩
المثال الثالث: فقه الأقليات.. ٢٧٣
القائلون بخصوص السبب ينتهون إلى النتيجة نفسها التي يقول بها القائلون بعموم اللفظ وبيان ذلك ٢٧٦
القائلون بخُصوص السبب يدخلون غير صورته في الحكم عن طريق القياس ٢٧٨
ملحوظات أخرى على فتاوى للشيخ ٢٨٠

الموضوع **الصفحة**

الفصل الرابع: الحداثيون العرب والمقاصد ٢٨٦
كتابات الدكتور محمد الجابري أنموذج هذا الاتجاه........................ ٢٨٩
مفهوم الحداثة عند الأستاذ الجابري ٢٩٠
لماذا يدعو الأستاذ الجابري إلى الحداثة؟ ٢٩٢
هل صحيح أن الحداثة لا تعني رفض التراث كما يقول الدكتور الجابري؟ ٢٩٣
حداثة الدكتور الجابري ترفض التراث وإن ادَّعى خلاف ذلك. ٢٩٥
أمثلة للأحكام التي توصل لها الدكتور وَفْق منهجه الجديد........................ ٢٩٦
عقوبة السرقة ٢٩٦
شهادة المرأة ٢٩٧
ميراث المرأة ٢٩٧
الطلاق وتعدد الزوجات ٢٩٨
وقف عمر لأرض السواد ٢٩٩
تعقيبات وتعليقات........................ ٢٩٩
نظرة في منهج الدكتور الجابري ٣٠٤
اتهام العلماء بإهمال المقاصد ٣٠٤
المقاصد أداة الحداثة لنقض التراث ٣٠٦
هل كان الشاطبي يسعى لإعادة تأصيل الأصول؟ ٣٠٧
كيف استعمل الجابري المقاصد في إضفاء الشرعية على منهجه الحداثي؟ ٣٠٩
بطلان تحليلات الجابري لبعض إجراءات علم الأصول........................ ٣١١
الجابري يُبيِّن الفروق بين منهجه ومنهج الفقهاء ٣١١
ملاحظتان على قوله بشأن العلة ٣١٩
هل مهَّد ابن حزم وابن رشد لنظرية المقاصد كما يقول الجابري؟........... ٣٢٠
ابن حزم والاستقراء ٣٢٢
هل أخذ الشاطبي عن ابن رشد الحفيد؟ ٣٢٣
خلاصة القول ٣٢٥

الموضوع **الصفحة**

الباب الرابع
في أن أصول الفقه يقضي ولا يُقضَى عليه ٣٢٩

الفصل الأول: في مسائل تجب معرفتها ٣٣٤
المسألة الأولى: مجالات الاجتهاد ٣٣٤
المسألة الثانية: المقاصد الكُلِّية لا تُغْني عن الأحكام الجزئية ٣٣٦
المسألة الثالثة: نظرية المقاصد لن ترفع الخلاف........ ٣٤١
المسألة الرابعة: دوران الأحكام مع عللها لا حكمها........ ٣٤٥
المسألة الخامسة: حول ترتيب الكليات وتقسيم الضروريات ٣٥٠
مقصد الأمن........ ٣٥٤
المسألة السادسة: أمور تتعلق بحصر المصالح الضرورية وترتيبها........ ٣٥٦
الفصل الثاني: هل يمكن أن تحل المقاصد محل الأصول؟........ ٣٦٢
الفصل الثالث: علم أصول الفقه لا يشيخ........ ٣٦٩
طبيعة المنهج ٣٧٠
الدلالة وأقسامها عند الأصوليين........ ٣٧٢
مسألتان في غاية الأهمية تتعلقان بطبيعة المنهج ٣٧٨
المسألة الأولى: المراد بقطعية أصول الفقه ٣٧٨
الحجية غير القطعية........ ٣٨١
الشاطبي يُبيِّن سبب الوقوع في هذا الاستشكال ٣٨٢
القرافي يبين السر في قول العلماء: مسائل أصول الفقه قطعية ٣٨٣
أهمية الاستقراء في إثبات حجية الأصول ٣٨٨
القول بعدم قطعية مسألة ما لا يعني بالضرورة صحة ذلك في نفس الأمر...... ٣٩٠
قيام الدليل القطعي على وجوب العمل بالظن ومنه قواعد الأصول. ٣٩١
المسألة الثانية: هل يمكن كشف قاعدة أصولية جديدة تبنى عليها الأحكام؟........ ٣٩٥

الموضوع **الصفحة**

الفصل الرابع: أصول الفقه ومستجدات العصر ٤٠٠
ماذا يريد الدعاة إلى إحياء المقاصد؟ ٤٠٠
المثال الأول: التلقيح الصناعي أو ما يسمى «أطفال الأنابيب» ٤٠٦
المثال الثاني: زراعة الأعضاء البشرية ٤٠٦
المثال الثالث: حكم الأدوية المشتملة على الكحول ٤٠٧
المثال الرابع: حكم مشاركة المسلم في الانتخابات ببلدان غير المسلمين .. ٤٠٨
وقفة أخيرة ٤١٢
الخاتمة ٤١٥
ثبت المراجع ٤١٩
فهرس الموضوعات ٤٢٩